8347
1340
14

Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre.

von

Johann Gottlieb Fichte.

Jena und Leipzig,
bei Christian Ernst Gabler.
1798.



Einleitung I – XVIII fehlt, desgl. das Register.

Erstes Hauptstück.

Deduction des Princips der Sittlichkeit.

Vorerinnerung zu dieser Deduction.

Es wird behauptet, daſs im Gemüthe des Menschen sich eine Zunöthigung äussere, einiges ganz unabhängig von äussern Zwecken, zu thun, schlechthin, bloſs und lediglich, damit es geschehe; und einiges, eben so unabhängig von Zwecken ausser ihm, zu unterlassen, bloſs und lediglich, damit es unterbleibe. Man nennt die Beschaffenheit des Menschen, in wiefern eine solche Zunöthigung in ihm sich noth-

wendig äussern soll, so gewiſs er ein Mensch ist, *die moralische oder sittliche Natur* desselben überhaupt.

Die *Erkenntniſs* des Menschen kann zu dieser seiner moralischen Natur sich auf zweierlei Weise verhalten. Entweder bleibt er, wenn die behauptete innere Zunöthigung, als Thatsache, in seiner Selbstbeobachtung sich finden sollte, — wie denn allerdings angenommen wird, daſs sie bei aufmerksamer Selbstbeobachtung sich sicher finden werde — bei der Thatsache, als solcher, stehen. Er begnügt sich gefunden zu haben, daſs es *so ist*, ohne zu fragen, *auf welche Weise*, und aus *welchen Gründen* es so werde. Er entschlieſst sich auch wohl aus Neigung mit Freiheit, dem Ausspruche jener innern Zunöthigung unbedingten *Glauben* zuzustellen, wirklich als seine höchste Bestimmung zu *denken*, was durch sie ihm als solche vorgestellt wird, und auch wohl unverbrüchlich diesem Glauben gemäſs zu *handeln*. Dadurch entsteht ihm die *gemeine* Erkenntniſs, sowohl seiner moralischen Natur überhaupt, als auch, wenn er in den besondern Lagen seines Lebens auf die Aussprüche seines Gewissens sorgfältig merkt, seiner bestimmten Pflichten insbesondre; welche Erkenntniſs auf *dem Standpunkte des gemeinen Bewuſstseyns* möglich, und für die Erzeugung einer pflichtmäſsigen Gesinnung, und Betragens hinlänglich ist.

Oder der Mensch bleibt mit seinen Gedanken nicht bei der Thatsache stehen, begnügt sich nicht mit der unmittelbaren Wahrnehmung, sondern fodert, die Gründe des Wahrgenommenen zu wissen; befriedigt

sich

sich nicht mit der factischen Erkenntnifs, sondern verlangt eine genetische, will nicht blofs wissen, dafs eine solche Zunöthigung in ihm ist, sondern er will zusehen, wie sie entstehe. Würde er die gewünschte Erkenntnifs erhalten, so wäre dies eine *gelehrte* Erkenntnifs, und um sie zu erhalten, müfste er sich über den Standpunkt des gemeinen Bewufstseyns zu einem höhern erheben. — Wie soll nun die erwähnte Aufgabe gelöst, wie sollen *die Gründe* der moralischen Natur des Menschen, oder des sittlichen Princips in ihm gefunden werden? — Das einige, was alle Frage nach einem höhern Grunde schlechthin ausschliefst, ist dies, dafs wir *Wir* sind; ist die *Ichheit* in uns, oder unsere vernünftige Natur, welches letztere Wort jedoch die Sache bei weitem nicht so ausdrückend bezeichnet, als das erstere. Alles übrige, was entweder *in* uns ist, wie die erwähnte Zunöthigung, oder *für* uns, wie eine Welt, die wir ausser uns annehmen, ist deswegen in uns, und für uns, weil wir jenes sind, wie im Allgemeinen gar leicht zu beweisen ist; die bestimmte Einsicht aber in die Weise, wie etwas in oder für uns mit jener Vernünftigkeit zusammenhänge, und aus ihr nothwendig hervorgehe, ist die gelehrte, und wissenschaftliche Erkenntnifs der Gründe dieses Etwas, von der wir hier sprechen. Die Darlegung dieser Gründe ist, da durch sie etwas von dem höchsten, und absoluten Princip, dem der Ichheit, abgeleitet, und als aus ihm nothwendig erfolgend nachgewiesen wird, eine Ableitung oder Deduction. So haben wir hier eine Deduction der moralischen Natur des Menschen, oder des sittlichen Princips in ihm, zu geben. —

Statt

Statt die Vortheile einer solchen Deduction ausführlich aufzuzählen, ist es hier genug anzumerken, daſs durch sie erst eine Wissenschaft der Moralität entsteht, Wissenschaft aber von allem, wo sie möglich ist, Zweck an sich ist.

In Beziehung auf ein wissenschaftliches Ganze der Philosophie hängt die hier vorzutragende besondre Wissenschaft der Sittenlehre durch diese Deduction mit einer Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, zusammen. Die Deduction wird aus Sätzen der letztern geführt, und in ihr geht die besondre Wissenschaft von der allgemeinen aus, und wird besondere philosophische Wissenschaft. — Für die richtige Würdigung dieser Deduction ist nur noch folgendes zu erinnern. — Wenn, wie behauptet wird, aus unsrer Vernünftigkeit die Moralität unsrer Natur nach nothwendigen Gesetzen erfolgt, so ist die erwähnte Zunöthigung für die Wahrnehmung selbst ein erstes, und unmittelbares, sie äussert sich ohne unser Zuthun, und wir können an dieser Äusserung durch die Freiheit nicht das geringste verändern. Dadurch, daſs wir durch eine Deduction Einsicht in ihre Gründe erhalten, erhalten wir nicht etwa die Kraft, etwas in derselben zu ändern, weil soweit zwar unser Wissen, aber nicht unsre Kraft reicht, und das ganze Verhältniſs nothwendig, — unsre eigne unveränderliche Natur selbst ist. Die Deduction erzeugt sonach nichts weiter, und man muſs von ihr nichts weiter erwarten, als theoretische Erkenntniſs. So wenig man nach erlangter Einsicht in die Gründe dieses Verfahrens die Gegenstände auf andere

andere Weise in Raum und Zeit setzt, als vor dieser Einsicht, eben so wenig äussert nach ihrer Deduction die Moralität sich anders im Menschen, als vor derselben. Auch die Sittenlehre ist nicht *Weisheitslehre*, dergleichen überhaupt unmöglich ist, indem die Weisheit mehr für eine Kunst zu halten ist, als für eine Wissenschaft, sondern, wie die gesammte Philosophie, *Wissenschaftslehre*; sie insbesondre *Theorie des Bewufstseyns* unsrer moralischen Natur überhaupt, und unsrer bestimmten Pflichten insbesondre.

Soviel über die Bedeutung, und den Zweck der angekündigten Deduction. Jezt noch eine vorläufige Anmerkung zum richtigen Verständnisse derselben, welche lediglich die noch immer sehr weit verbreitete Unbekanntschaft mit der Natur der transscendentalen Philosophie nothwendig macht.

Der Weg der Deduction wird dieser seyn. Wir werden uns aufgeben, uns selbst unter einer gewissen vorgezeichneten Bedingung zu denken, und zu sehen, *wie* wir unter dieser Bedingung uns zu denken genöthigt sind. Aus dieser unsrer auf diese Weise gefundenen Beschaffenheit nun werden wir die erwähnte moralische Zunöthigung, als nothwendig, ableiten. Zuförderst erscheint es willkührlich, dafs wir gerade unter dieser bestimmten Bedingung uns denken. Aber wer die gesammte Philosophie, und den Zusammenhang der einzelnen philosophischen Wissenschaften im System übersieht, dem ist diese Bedingung nothwendig: ein andrer mag dies Verfahren vorläufig für einen Versuch ansehen, eine Sitten-

lehre als Wissenschaft aufzustellen, der mislingen kann, oder gelingen; bis ihm die Richtigkei dieses Verfahrens daraus sich beweiset, dafs die begehrte Wissenschaft durch dasselbe wirklich zu Stande kommt. Diese Bedenklichkeit sonach ist die geringste.

Wichtiger, und durch ihre Lösung belehrender ist die folgende. — Ihr werdet euch selbst *denken*, könnte jemand sagen. Nun müfst ihr als kritische Philosophen doch wohl wissen, oder könnt ausserdem gar leicht überwiesen werden, dafs alles euer Denken nach gewissen innern Gesetzen desselben geschieht, dafs sonach das Gedachte durch die Weise des Denkens modificirt wird, und dafs euch etwas unter den Händen so wird, wie es für euch ist, darum, weil ihr es denkt. Ohne Zweifel wird es sich im vorliegenden Falle nicht anders verhalten; ihr selbst werdet euch, indem ihr auf euch euer Denken richtet, in diesem Denken modificirt werden; und ihr müfst sonach ja nicht sagen: *so bin ich an und für mich*; welches ihr nie wissen könnt, so ihr nicht etwa ein ander Mittel habt, euch zu erkennen, ausser durchs Denken; sondern nur: *so mufs ich mich nothwendig denken*.

Wenn ihr euch nun nur dieser wahren Bedeutung eures Resultats stets bewufst bleibt, und euch auf sie einschränkt, so ist gegen euer Verfahren nichts zu sagen, und was dadurch gewonnen wird, darüber mögt ihr selbst zusehen. Aber ihr schränkt euch, so wie es das Ansehen hat, auf diese Bedeutung eures Resultats keinesweges ein. Ihr wollt

daraus

daraus jene sich in uns allen äussernde Zunöthigung erklären, sonach aus Gedanken etwas Wirkliches herleiten; ihr wollt aus der Region des Denkens in die davon ganz unterschiedene Region des wirklichen Seyns übergehen.

Wir antworten hierauf: das thun wir keinesweges, wir bleiben in der Region des Denkens; und darinn eben besteht das noch immer fortdauernde Misſverstehen der Transscendental-Philosophie, daſs man einen solchen Übergang noch für möglich hält, ihn noch fodert, ein Seyn an sich noch denkbar findet. Jene Zunöthigung in uns, was ist sie selbst denn anders, als ein sich uns aufdringendes Denken, ein nothwendiges Bewuſstseyn? Können wir denn etwa hier aus dem Bewuſstseyn des bloſsen Bewuſstseyns zum Gegenstande selbst gelangen? Wissen wir denn etwa über diese Anfoderung etwas weiteres, als — daſs wir nothwendig denken müssen, es ergehe eine solche Anfoderung an uns? — Was wir in der Deduction durch unsere Schlüsse folgern, ist ein Denken: und was unabhängig von allen Schlüssen als ein erstes unmittelbares in uns ist, ist auch ein Denken. Der Unterschied ist bloſs der, daſs wir uns beim letztern der Gründe desselben nicht bewuſst sind, sondern es sich uns mit unmittelbarer Nothwendigkeit aufdringt, und *dadurch* das Prädikat der Realität, der Wahrnehmbarkeit, erhält; dagegen das erstere in einer Reihe von Gründen liegt, deren wir uns bewuſst werden. Eben das ist die Absicht aller Philosophie, dasjenige im Gange unsrer Vernunft, was auf dem Gesichtspunkte des gemeinen

Bewuſstseyns uns unbekannt bleibt, zu entdecken. Von einem Seyn, als Seyn an sich, ist gar nicht die Rede, und kann nie die Rede seyn; denn die Vernunft kann nicht aus ihr selbst herausgehen. Es giebt kein Seyn für die Intelligenz, und da es nur für sie ein Seyn giebt, es giebt überhaupt kein Seyn, ausser einem nothwendigen Bewuſstseyn. Diese Nothwendigkeit des Bewuſstseyns dringt auf dem gemeinen Gesichtspunkte sich unmittelbar auf: auf dem transscendentalen werden die Gründe derselben untersucht. Die folgende Deduction, so wie unser ganzes darauf aufzubauendes Moralsystem liefert nichts anders, denn einen Theil dieses nothwendigen Bewuſstseyns; und wer die erstere oder das letztere für etwas anders ansehen würde, der würde es sehr unrichtig ansehen.

§. 1.

Aufgabe

Sich selbst, bloſs als sich selbst, d. i. abgesondert von allem, was nicht wir selbst ist, zu denken.

Auflösung

1) Lehrsatz. Ich finde mich selbst, als mich selbst, nur wollend.

Er-

Erklärung.

a) Was heiſst ich finde *mich?*

Die leichteste Weise, jemand zu leiten, daſs er den Begriff: Ich, bestimmt denken und verstehen lerne, ist diese. Denke dir, würde ich ihm sagen, irgend einen Gegenstand, z. B. die Wand vor dir, deinen Schreibtisch, u. dgl. Du nimmst ohne Zweifel zu diesem Denken ein Denkendes an, dieses Denkende bist du selbst; du bist unmittelbar deines Denkens in diesem Denken dir bewuſst. Der gedachte Gegenstand aber soll nicht der Denkende selbst, nicht identisch mit ihm, sondern etwas demselben Entgegengesetztes seyn, welches Entgegensetzens in diesem Denken du dir gleichfalls unmittelbar bewuſst bist. — Jetzt denke dich. So gewiſs du dies thust, setzest du das Denkende und das Gedachte in diesem Denken nicht, wie vorher, entgegen; es soll beides nicht zweierlei, — sondern eins und ebendasselbe seyn, wie du dir unmittelbar bewuſst bist. Der Begriff Ich also wird gedacht, wenn das Denkende, und das Gedachte im Denken als dasselbe genommen wird; und umgekehrt, was in einem solchen Denken entsteht, ist der Begriff des Ich.

Dies auf unsern Fall angewendet; ich finde mich, würde heiſsen: ich nehme das Gefundene für Einerlei an mit mir dem Findenden; das Gefundene soll etwas anders als das Findende selbst seyn.

b) Was heifst: ich *finde* mich?

Das Gefundene ist hier entgegengesetzt dem durch uns selbst Hervorgebrachten; und insbesondere soll das Findende findend seyn, d. h. ich, inwiefern ich finde, bin keiner Thätigkeit, ausser der des blofsen *Auffassens* mir bewufst: das Aufgefafste aber soll durch das Auffassen weder hervorgebracht, noch auf irgend eine Weise modificirt seyn, es soll überhaupt *seyn*, und *so seyn, wie es ist*, unabhängig von dem Auffassen. Es war, ohne aufgefafst zu seyn, und würde, wie es war, geblieben seyn, wenn ichs auch nicht aufgefafst hätte; mein Auffassen ist ihm schlechterdings zufällig, und verändert nicht das mindeste im Wesen desselben. — So nemlich erscheine ich mir selbst im Finden; es ist hier nur um eine Exposition der blofsen Thatsache des Bewufstseyns, keinesweges aber darum zu thun, wie es sich in der Wahrheit, d. i. von dem höchsten Standpunkte der Speculation aus, verhalten möge. — Es wird, wie man es sehr ausdrückend bezeichnet hat, dem Wahrnehmenden etwas *gegeben*. — Kurz, der Findende soll lediglich passiv seyn: und es soll in unserem Falle sich ihm etwas aufdringen, das er für sich selbst anerkennt.

c) Was heifst: ich finde mich *wollend*; und *nur als* wollend kann ich mich finden?

Was *wollen* heifse, wird als bekannt vorausgesezt. Dieser Begriff ist keiner Realerklärung fähig,

fähig, und er bedarf keiner. Jeder muſs in sich selbst, durch intellectuelle Anschauung, inne werden, was er bedeute, und er wird es ohne alle Schwierigkeit vermögen. Die, durch die obenstehenden Worte angedeutete Thatsache ist folgende: Ich werde eines Wollens bewuſst. Ich denke zu diesem Wollen etwas bestehendes, unabhängig von meinem Bewuſstseyn vorhandenes hinzu, welches das Wollende seyn soll in diesem Wollen, welches diesen Willen *haben*, in welchem er inwohnen soll. (*Wie* es mit diesem Hinzudenken eines solchen Substracts zugehe, und welches die Gründe desselben seyen, davon ist hier nicht die Rede, sondern nur davon, *daſs* es geschehe; und hiervon muſs jeder durch eigne Selbstbeobachtung sich überzeugen). — Ich werde mir dieses Wollens *bewuſst*, nehme es wahr, sagte ich. Dieses Bewuſstseyns, dieses Wahrnehmens werde ich mir nun gleichfalls bewuſst, und beziehe es gleichfalls auf eine Substanz. Diese bewuſstseyende Substanz ist mir ebendieselbe, welche auch will; und darum finde ich als das wollende Mich selbst; oder finde *mich* wollend.

Nur als wollend finde ich mich. Zuförderst, ich nehme nicht etwa die Substanz unmittelbar wahr. Das Substantielle ist überhaupt kein Gegenstand der Wahrnehmung, sondern es wird zu einem Wahrgenommenen nur hinzugedacht. Nur etwas, das eine Äuſserung der Substanz seyn soll, kann ich unmittelbar wahrnehmen. Nun

Nun giebt es nur zwei Äufserungen, die unmittelbar jener Substanz zugeschrieben werden: *Denken* (im weitesten Sinne des Worts, vorstellen, oder Bewufstseyn überhaupt) und *Wollen*. Das erstere ist ursprünglich und unmittelbar für sich gar nicht Object eines besondern neuen Bewufstseyns, sondern das Bewufstseyn selbst. Nur in wiefern es auf ein anderes objectives geht, und demselben entgegengesezt wird, wird es in *dieser Eentgegensetzung* selbst objectiv. Es ist sonach als ursprünglich objective Äusserung jener Substanz nur das leztere, das Wollen übrig; welches auch immer *nur objectiv* bleibt, nie selbst ein Denken, sondern immer nur die gedachte Äufserung der Selbstthätigkeit ist. — Kurz, die Äufserung, welche allein ich mir ursprünglich zuschreibe, ist das Wollen; nur unter der Bedingung, dafs ich eines solchen mir bewufst werde, werde ich mir meiner selbst bewufst.

Dies zusammengenommen ist der Sinn des obenstehenden Satzes.

Beweis.

Anmerkung. Es ist dieser Beweis schon im Naturrechte des Vf. (§. 1.) geführt worden. Dessen ohngeachtet überheben wir uns auch hier desselben nicht, sondern stellen ihn unabhängig von den dort genommenen Wendungen und Ausdrücken von neuem dar: überzeugt, dafs durch den Vortrag derselben Wahrheit zu verschiedenen Zeiten, und in verschiedenen Verbindungen die Klarheit der Einsicht sowohl beim Verfasser als beim Leser sehr viel gewinne.

Der

Der Beweis gründet sich 1) *auf den Begriff: Ich.* Die Bedeutung dieses Begriffs ist so eben durch seine Genesis nachgewiesen worden. Daſs er wirklich auf die angezeigte Art verfahre, wenn er sich sich selbst denke; und daſs umgekehrt durch ein solches Verfahren ihm nichts anders zu Stande komme, als der Gedanke seiner selbst; dies muſs jeder in sich selbst finden, und es läſst sich ihm darüber kein besonderer Beweis führen. 2) Auf die Nothwendigkeit *der ursprünglichen Entgegengesetztheit eines subjectiven, und eines objectiven* im Bewuſstseyn. In allem Denken ist ein Gedachtes, das nicht das Denken selbst ist, in allem Bewuſstseyn etwas, dessen man sich bewuſst ist, und das nicht das Bewuſstseyn selbst ist. Auch dieser Behauptung Wahrheit muſs jeder in der Selbst-Anschauung seines Verfahrens finden, und sie läſst sich ihm nicht aus Begriffen beweisen. — Hinterher zwar wird man seines Denkens, *als* eines solchen, d. i. als eines Thuns, im Denken selbst sich bewuſst, und macht es in sofern zum Objecte, und die Leichtigkeit und natürliche Tendenz zu diesem Bewuſstseyn ist philosophisches Genie, ohne welches keiner die Bedeutung der transscendentalen Philosophie faſst; aber selbst dies ist nur dadurch möglich, daſs man unvermerkt jenem Denken ein bloſs Gedachtes unterlegt, sey es auch ganz unbestimmt, sey es auch nur die Form eines Objects überhaupt; denn nur unter dieser Bedingung denkt man wirklich ein Denken. 3) Auf den *Charakter des ursprüng-*

sprünglich objectiven, daſs es etwas vom Denken unabhängig vorhandenes, also etwas *reelles*, für sich, und durch sich selbst bestehendes seyn soll. Auch hiervon muſs man sich durch die innere Anschauuug überzeugen; ohnerachtet dieses Verhältniſs des objectiven zum subjectiven in einer Wissenschaftslehre allerdings erörtert, keinesweges aber aus ihren Begriffen, die selbst erst durch diese Beobachtung möglich werden, erwiesen wird.

Der Beweis kann so geführt werden: Der Charakter des Ich ist der, *daſs ein Handelndes, und eins, worauf gehandelt wird, Eins sey, und ebendasselbe.* So ist es, wir wir eben gesehen haben, wenn das Ich gedacht wird. Nur inwiefern das Gedachte dasselbe seyn soll, als das Denkende, wird das Gedachte für mich selbst gehalten.

Nun aber ist das Denken hier ganz aus dem Spiele zu lassen. Da das Gedachte mit dem Denkenden identisch ist, bin der Denkende allerdings ich selbst; aber, zufolge des aufgestellten Satzes, soll *das Gedachte, objective, bloſs für sich, und ganz unabhängig vom Denken, Ich seyn*, und für Ich erkannt werden; denn es soll *als Ich gefunden* werden.

Sonach müſste im Gedachten, als solchem, d. i. inwiefern es bloſs das objective seyn, und nie das subjective werden kann, also das ursprünglich objective ist, eine Identität des handelnden, und

und des behandelten statt finden: — so, daſs es nur Object seyn könnte, sagte ich, also ein *reelles* Handeln auf sich selbst — nicht ein bloſses Anschauen seiner selbst, wie die ideale Thätigkeit es ist — sondern *ein reelles Selbstbestimmen seiner selbst durch sich selbst.* Ein solches aber ist nur das Wollen; und umgekehrt, das Wollen denken wir nur so. Der Satz: s i c h finden, ist sonach absolut identisch mit dem sich wollend finden; nur, in wiefern ich mich wollend finde, finde ich *mich*, und in wiefern ich mich finde, finde ich mich nothwendig *wollend*.

Corollarium.

Man sieht ein, daſs dem jetzt erwiesenen Satze: wenn ich mich finde, finde ich mich nothwendig, als wollend, um aus ihm etwas kategorisch darzuthun, ein andrer vorhergehen müsse. der: ich finde nothwendig mich selbst, werde nothwendig meiner selbst mir bewuſst. Dieses Selbstbewuſstseyn wird, nicht zwar als Factum, denn als solches ist es unmittelbar, aber in seinem Zusammenhange mit allem übrigen Bewuſstseyn, als wechselseitig bedingend dasselbe, und bedingt durch dasselbe, in einer Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre nachgewiesen; sonach wird der jetzt erwiesene Satz, und alles, was aus ihm noch abgeleitet werden wird, selbst nothwendige Folge sowohl als Bedingung des Selbstbewuſstseyns. Es läſst sich von

von ihm und allen seinen Folgen sagen: so gewiſs Ich Ich bin, oder meiner selbst mir bewuſst bin, so gewiſs ist jenes und dieses für mich gewiſs, und nothwendig in mir und für mich vorhanden: und so steht die hier von uns aufzustellende Wissenschaft der Sittenlehre mit der gesammten Philosophie auf dem gemeinschaftlichen Grunde fest.

2) Aber das Wollen selbst ist nur unter Voraussetzung eines vom Ich verschiedenen denkbar.

In der philosophischen Abstraction zwar läſst sich von einem Wollen *überhaupt*, das eben darum unbestimmt ist, sprechen: alles wirklich *wahrnehmbare* Wollen aber, dergleichen hier gefodert wird, ist nothwendig ein bestimmtes Wollen, in welchem *etwas* gewollt wird. Etwas wollen heiſst fodern, daſs ein bestimmtes Object, welches im Wollen nur als *möglich* gedacht wird (denn auſserdem würde es nicht gewollt, sondern wahrgenommen) wirklicher Gegenstand einer Erfahrung werde; und durch diese Foderung wird dasselbe ja auſser uns versetzt. In allem Wollen liegt sonach das Postulat eines Objects auſser uns, und es wird in seinem Begriffe etwas gedacht, das wir selbst nicht sind.

Nicht allein aber dies; sondern die Möglichkeit im Wollen etwas auſser uns zu postuliren, setzt schon in uns den Begriff eines „auſser uns" überhaupt voraus, und dieser ist nur durch Erfahrung

fahrung möglich. Diese Erfahrung aber ist gleichfalls eine Beziehung unsrer selbst auf etwas ausser uns. — Mit andern Worten: Das, was ich will, ist nie etwas anders, als eine Modification eines Objects, das ausser mir wirklich befindlich seyn soll. Alles mein Wollen ist sonach durch die Wahrnehmung eines Objects ausser mir bedingt: und ich bin mir im Wollen nicht wahrnehmbar, wie ich an und für mich bin, sondern nur, wie ich in einer gewissen Beziehung mit ausser mir befindlichen Dingen werden kann.

5) Mithin mufs ich, um mein wahres Wesen zu finden, jenes fremdartige im Wollen wegdenken. Was dann übrig bleibt, ist mein reines Seyn.

Die aufgestellte Behauptung ist die unmittelbare Schlufsfolge aus den obenstehenden Sätzen. Was allein noch zu untersuchen ist, ist was nach der gefoderten Abstraction übrig bleiben möge. Das Wollen, als solches, ist ein erstes, absolut in sich selbst, und in nichts aufser ihm, gegründetes. Wir machen diesen Begriff, der nur *negativ* gefafst, und erklärt werden kann, (denn ein erstes heifst nichts weiter, als ein von keinem andern abgeleitetes, und ein durch sich selbst begründetes nichts weiter, als ein durch kein anderes begründetes) und auf welchem hier alles beruht, deutlicher. — Alles abhängige, durch ein anderes bedingte, und begründete läfst sich, in wiefern es dies ist, auch *mittelbar*, aus der Er-

kenntniſs des begründenden, erkennen. Wenn z. B. eine Kugel durch einen Stoſs fortbewegt wird, so kann ich freilich unmittelbar die Kugel sich bewegen sehen, den Punkt, von welchem sie ausgeht, und den Punkt, in welchem sie stille steht, so wie die Schnelligkeit, mit der sie sich bewegt, wahrnehmen; aber ich könnte dieses alles auch, wenn mir nur sonst die Bedingungen, unter denen die Kugel für sich selbst steht, bekannt sind, ohne unmittelbare Wahrnehmung, aus der Kraft, mit welcher sie angestoſsen ist, schlieſsen. Darum wird die Bewegung der Kugel als etwas abhängiges, zweites, betrachtet. Ein erstes, und durch sich selbst begründetes müſste demnach so seyn, daſs es schlechthin nicht durch ein anderes mittelbar, sondern nur durch sich selbst unmittelbar erkannt werden könnte. Es ist, wie es ist, weil es so ist.

In wiefern sonach das Wollen ein absolutes, und erstes ist, ist es schlechthin nicht aus dem Einflusse eines Etwas auſser dem Ich, sondern lediglich aus dem Ich selbst zu erklären; und *diese Absolutheit* desselben wäre es, die nach Abstraction von allem fremdartigen übrig bliebe.

Anmerkung. Daſs das Wollen in der erklärten Bedeutung, als absolut *erscheine*, ist Factum des Bewuſstseyns; jeder wird es in sich selbst finden, und es läſst sich keinem von auſsen beibringen, der es nicht schon weiſs. Daraus aber folgt nicht, daſs diese Erscheinung nicht selbst weiter erklärt, und abgeleitet werden müsse, wodurch die erscheinende Absolutheit selbst weiter

erklärt

erklärt würde, und aufhörte, Absolutheit zu seyn, und die Erscheinung derselben sich in Schein verwandelte: — gerade so, wie es allerdings auch erscheint, dass bestimmte Dinge in Raum und Zeit unabhängig von uns da sind und diese Erscheinung in einer transscendentalen Philosophie doch weiter erklärt (nur nicht, wovon die Gründe nicht hieher gehören, in Schein verwandelt) wird. Es wird zwar nie jemand eine solche Erklärung des Wollens aus etwas anderm zu geben, noch irgend ein verständliches Wort zu diesem Behufe beizubringen vermögen; wenn er aber behauptet, dasselbe könne dennoch einen uns freilich unbegreiflichen Grund ausser uns haben, so hat eine solche Behauptung freilich nicht den geringsten Grund für sich, es ist aber auch kein theoretischer Vernunftgrund dagegen. Wenn man sich nun doch entschliesst, diese Erscheinung nicht weiter zu erklären, und sie für absolut unerklärbar, d. i. für Wahrheit, und für unsre einige Wahrheit zu halten, nach der alle andere Wahrheit beurtheilt, und gerichtet werden müsse, — wie denn eben auf diese Entschliessung unsre ganze Philosophie aufgebaut ist — so geschieht dies nicht zufolge einer theoretischen Einsicht, sondern zufolge eines praktischen Interesse; ich *will* selbstständig seyn, darum halte ich mich dafür. Ein solches Fürwahrhalten aber ist ein *Glaube*. Sonach geht unsre Philosophie aus von einem Glauben, und weiss es. Auch der Dogmatismus, der, wenn er consequent ist, die angeführte Behauptung macht, geht gleichfalls von einem Glauben (an das *Ding an sich*) aus; nur weiss er es gewöhnlich nicht. (Vergl. die Einleitung in die neue Darstellung der Wissenschaftslehre im Phil. Journ. V. B. S. 23.) Man macht in unserm Systeme sich selbst zum Boden seiner Philosophie, daher kommt sie demjenigen als bodenlos vor, der dies nicht vermag; aber man kann ihn im voraus versichern, dass er auch anderwärts keinen Boden finden werde, wenn er sich diesen nicht verschaffe, oder mit ihm sich nicht be-

 gnügen

gnügen wolle. Es ist nothwendig, daſs unsre Philosophie dieses recht laut bekenne, damit sie doch endlich mit der Zumuthung verschont werde, den Menschen von auſsen an zu demonſtriren, was sie selbst in sich erschaffen müssen.

Wie wird nun dieses absolute im Wollen gedacht?

Um bei diesem Begriffe, welcher in der Abstraction, die er hier erhalten muſs, wohl der schwierigste in der ganzen Philosophie seyn dürfte; der aber, da die ganze hier aufzustellende Wissenschaft es eigentlich nur mit seiner weitern Bestimmung zu thun hat, in der Zukunft ohne Zweifel die höchste Klarheit erhalten wird, doch gleich anfangs etwas denken zu lassen, heben wir die Erörterung desselben mit einem Beispiele an.

Man denke sich eine Stahlfeder, welche niedergedrückt wird. Es ist an ihr ohne Zweifel ein Streben, das Drückende zurükzustoſsen; welches Streben in ihr also nach auſsen geht. Dies wäre das Bild eines wirklichen Wollens, als *Zustandes* des Vernunftwesens; und davon rede ich hier nicht. Welches ist denn nun der nächste *Grund* (nicht etwa die Bedingung) dieses Srebens, als wirklich bestimmter Äuſserung der Stahlfeder? Ohne Zweifel eine innere Wirkung derselben auf sich selbst, eine Selbstbestimmung. Im drückenden Körper auſser der Stahlfeder liegt doch warhaftig nicht der Grund, daſs ihm entgegengewirkt wird. Diese Selbstbestimmung wäre, was bei dem Vernunftwesen

der

der bloſse *Akt* des Wollens ist. Aus beiden würde, wenn die Stahlfeder sich selbst anschauen könnte, in ihr das Bewustseyn eines Willens entstehen, das drückende zurückzustoſsen. Aber alles das angezeigte wäre nur unter der Bedingung möglich, daſs auf sie wirklich ein Druck von auſsen geschähe. Eben so kann nach der obigen Argumentation das Vernunftwesen sich nicht zu einem wirklichen Wollen bestimmen, ohne mit etwas auſser ihm (so nehmlich *erscheint* sich das Vernunftwesen) in Wechselwirkung zu stehen. Davon soll nun hier abstrahirt werden; es ist sonach von dem zuletzt angezeigten Momente hier eben so wenig die Rede, als vom ersten. Wenn nun, daſs ich zum Beispiele zurückkehre, von dem äuſsern Drucke ganz abstrahirt wird, bleibt denn doch etwas übrig, wodurch noch immer die Stahlfeder, als solche, gedacht wird; und was ist das übrigbleibende? Offenbar dasjenige, zufolge dessen ich urtheile, daſs die Stahlfeder, sobald ein Druck darauf geschehen wird, demselben entgegenstreben wird; sonach die eigne innere Tendenz derselben, sich zu einem Gegenstreben zu bestimmen, als eigentliches Wesen der Elasticität, und letzter nicht weiter zu erklärender Grund aller Erscheinungen derselben, wenn die Bedingungen ihrer Äuſserung eintreten. — Der sehr wesentliche Unterschied dieser ursprünglichen Tendenz in der Stahlfeder von derselben im Vernunftwesen wird sich in den folgenden Untersuchungen ergeben.

Wie wir in den zum Beispiele aufgestellten Begriffe absonderten, so haben wir jetzt in dem durch sein Wollen begriffenen Ich abzusondern.

Zuförderst ist der Form nach die Aufgabe die, das Ich in der gefoderten Abstraction, als ein *bestehendes*, fixirtes zu denken; daraus folgt, dafs dasjenige, wodurch es begriffen, und charackterisirt wird, ein dauerndes und wesentliches seyn müsse. Die Äufserungen und Erscheinungen desselben können sich ändern, weil die Bedingungen, unter denen es sich äufsert, sich ändern; aber das unter allen diesen Bedingungen sich äufsernde bleibt stets dasselbe. (Dafs dieses Denken eines bestehenden selbst auf unsere Denkgesetze sich gründe, dafs sonach hier nur das Wesen des Ich für das Ich, keineswegs aber das Wesen desselben an sich, als *Dinges* an sich, gesucht werde, wird aus der Bekanntschaft mit dem Geiste der transscendentalen Philosophie vorausgesetzt.)

Dann soll der Materie nach das zu denkende der Grund eines absoluten Wollens seyn (alles Wollen nehmlich ist absolut) Was ist es nun? Jeder mufs vom Anfange an das gefoderte wirklich mit uns gedacht, die vorgeschriebene Abstraction darin wirklich vorgenommen haben, und jetzt innerlich sich anschauen, was ihm übrig bleibe; was das sey, das er noch immer denkt. Nur so erhält er die beabsichtigte Kenntnifs. Der Name kann nichts deutlich machen, denn der ganze Begriff ist bisher so gut, als nicht gedacht, vielweniger bezeichnet. Damit er nun aber doch einen Namen habe,

habe, wollen wir das begriffne nennen; *absolute Tendenz zum absoluten;* absolute Unbestimmbarkeit durch irgend etwas aufser ihm, Tendenz sich selbst absolut zu bestimmen, ohne allen äufsern Antrieb. Es ist nicht nur blofse *Kraft* oder *Vermögen*; denn ein Vermögen ist nichts wirckliches, sondern nur dasjenige, was wir der Wirklichkeit vorher denken, um sie in eine *Reihe* unsers Denkens aufnehmen zu können; was wir aber hier zu denken haben, soll etwas wirkliches, das Wesen des Ich constituirendes, seyn. Doch liegt der Begriff des Vermögens mit darin. Auf die wirkliche Äufserung, die nur unter Bedingung eines gegebenen Objects möglich ist, bezogen, ist es in dieser Beziehung das Vermögen derselben. Eben so wenig ist es ein *Trieb*, wie man den Grund der Elasticität in der zum Beispiele angeführten Stahlfeder nennen könnte; denn der Trieb wirkt, wenn die Bedingungen seiner Wirksamkeit eintreten, nothwendig, und auf eine materiell bestimmte Weise. Vom Ich wissen wir über diesen Punkt noch nichts, und dürfen durch voreilige Bestimmung der künftigen Untersuchung nicht vorgreifen.

Resultat. Der wesentliche Charakter des Ich, wodurch es sich von allem, was aufser ihm ist, unterscheidet, besteht in einer Tendenz zur Selbstthätigkeit um der Selbstthätigkeit willen; und diese Tendenz ist es, was gedacht wird, wenn das Ich an und für sich ohne

ne alle Beziehung auf etwas ausser ihm gedacht wird.

Anmerkung. Man vergesse nicht, dafs das Ich hier lediglich *als Object* betrachtet wird; nicht aber als *Ich überhaupt.* Unter der letztern Voraussetzung wäre der aufgestellte Satz ganz falsch.

§. 2.

Es ist so eben gezeigt worden, was das Ich an und für sich selbst *sey;* oder sorgfältiger ausgedrückt: wie das Ich, wenn es lediglich als Object gedacht wird, nothwendig *gedacht* werden müsse.

Aber — ein Satz, den wir aus einer Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre als bekannt und erwiesen voraussetzen könnten — das *Ich* ist etwas nur in so fern, in wiefern es sich selbst als dasselbe setzt (anschaut und denkt) und es ist nichts, als was es sich nicht setzt.

Nur einige Worte zur Erläuterung dieses Satzes. Dadurch eben unterscheidet sich ein Ding, und das ihm ganz entgegengesetzte Ich (Vernunftwesen), dafs das erstere blofs *seyn* soll, ohne selbst von seinem Seyn das geringste zu wissen; im Ich aber, als Ich, Seyn und Bewufstseyn zusammenfallen soll, kein Seyn desselben statt finden soll, ohne Selbstbewufstseyn desselben, und umgekehrt, kein Bewufstseyn seiner selbst, ohne ein Seyn desjenigen, dessen es

sich

sich bewufst ist. Alles Seyn bezieht sich auf ein Bewufstseyn, und selbst die Existenz *eines Dinges* läfst sich nicht denken, ohne eine Intelligenz dazu zu denken, die von dieser Existenz wisse: nur wird dieses Wissen nicht in das Ding selbst verlegt, welches ist, sondern in eine Intelligenz aufser ihm; das Wissen vom Seyn des Ich aber wird in dieselbe Substanz verlegt, welche auch *ist;* und nur in wiefern diese unmittelbare Verbindung des Bewufstseyns mit dem Seyn gesetzt ist, kann man sagen: das Ich sey dieses oder jenes.

Dies auf unsern gegenwärtigen Fall angewendet: so gewifs das im vorhergehenden aufgestellte, Wesen des Ich ist, mufs dasselbe davon wissen. Es giebt sonach sicher ein Bewufstseyn der beschriebnen absoluten Tendenz.

Es kann vielleicht von Wichtigkeit seyn, dies nicht blofs im Allgemeinen zu wissen, sondern dieses Bewufstseyn selbst noch besonders zu beschreiben. Wir gehen an dieses Geschäft.

Aufgabe

Des Bewufstseyns seines ursprünglichen Seyns sich bestimmt bewufst zu werden.

Zur Erläuterung.

Es versteht sich, dafs man dessen sich bewufst ist, wovon man redet, und dafs beim Philosophiren

es sich nicht anders verhalten werde. So wurden wir im vorigen §. uns allerdings etwas bewufst. Das Object unsers Bewufstseyns war hervorgebracht durch freie Selbstbestimmung unsers Denkvermögens, vermittelst einer willkührlichen Abstraction.

Nun wird behauptet, dafs dasselbe Object *ursprünglich*, d. i. vor allem freyen Philosophiren, für uns vorhanden sey, und sich uns, so gewifs wir nur überhaupt zum Bewufstseyn kommen, nothwendig aufdringe. Ist dies wahr, so ist auch ein ursprüngliches Bewufstseyn desselben vorhanden: nicht gerade als eines einzelnen Objects, in derselben Abstraction, in der wir es so eben aufgestellt haben. Es kann gar wohl in und mit einem andern Gedanken vorkommen, als Bestimmung desselben.

Ist denn nun dieses ursprüngliche Bewufstseyn anders beschaffen, als dasjenige, was wir so eben als Philosophen in uns hervorgebracht haben? Wie könnte es doch, da es dasselbe zum Objecte haben soll, und da der Philosoph, als solcher, doch wohl auch keine andere subjective Denkform besitzt, als die gemeinsame und ursprüngliche aller Vernunft.

Warum suchen wir denn also, was wir schon haben? Wir haben es, ohne davon zu wissen; jetzt wollen wir blofs das Wissen davon in uns hervorbringen. Das Vernunftwesen ist so eingerichtet, dafs indem es denkt, es in der Regel

sein

sein Denken nicht betrachtet, sondern nur das gedachte, sich selbst, als das Subject, im Objecte verliert. Doch liegt der Philosophie alles daran, das Subject, als solches zu kennen, um seine Einflüsse auf die Bestimmung des Objects zu beurtheilen. Dies kann nur dadurch geschehen, daſs die bloſse Reflexion zum Objecte einer neuen Reflexion gemacht werde. — Es mag dem Unphilosophen sonderbar, und vielleicht lächerlich vorkommen, daſs man eines Bewuſstseyns sich bewuſst werden solle. Er beweis't dadurch weiter nichts, als seine Unkunde der Philosophie, und seine gänzliche Unfähigkeit zu derselben.

Genetische Beschreibung des angezeigten Bewuſstseyns.

1) Das Ich hat das absolute Vermögen der Anschauung, denn dadurch eben wird es Ich. Dieses Vermögen kann nicht weiter abgeleitet werden, und es bedarf keiner weitern Ableitung. Wie ein Ich gesetzt ist, ist dieses Vermögen gesetzt. — Ferner, das Ich kann ohne weiteres anschauen, und muſs ohne weiteres anschauen, was es selbst ist. Die besondre Bestimmung des Vermögens anzuschauen überhaupt, welche hier postulirt wird, bedarf sonach eben so wenig einer Ableitung, oder Vermittelung durch Gründe auſser ihm. Das Ich schaut sich an, schlechthin weil es sich anschaut. — Soviel über das Factum, als solches. Jetzt

2) zur

2) zur Bestimmung dieses Factum: bei welcher wir bei einem jeden auf die selbstthätige Erzeugung dessen, wovon die Rede ist, und auf das innige Anschauen dessen, was ihm in derselben entstehen wird, rechnen.

Das anschauende (intelligente), welches eben durch den postulirten Akt zum intelligenten wird, setzt die oben beschriebene Tendenz zur absoluten Thätigkeit, zufolge des Postulats, als — *sich selbst;* verstehe, als identisch mit *sich*, *dem intelligenten.* Jene Absolutheit des reellen Handelns wird sonach *hierdurch* Wesen einer *Intelligenz*, und kommt unter die *Botmäſsigkeit des Begriffs;* und dadurch erst wird sie eigentliche *Freiheit:* Absolutheit der Absolutheit, absolutes Vermögen, sich selbst absolut zu machen. — Durch das Bewuſstseyn seiner Absolutheit reis't das Ich sich selbst — von sich selbst — los, und stellt sich hin als selbstständiges.

Es reis't sich selbst von sich selbst los, sagte ich; und ich erkläre zuförderst diesen Ausdruck. — Alle Anschauung, als solche, soll auf etwas gehen, das unabhängig von ihr da ist, und so da ist, wie es nun einmal angeschaut wird. Nicht anders verhält es sich mit der Anschauung, von welcher wir hier reden, da sie ja doch Anschauung ist. Das Ich als absolutes, soll da liegen und da gelegen haben, ehe es in die Anschauung aufgefaſst wurde; diese Absolutheit soll sein von aller Anschauung unabhängiges Seyn, und Bestehen ausmachen. Wo nun das angeschaute

schaute etwas aufser dem Wesen des anschauenden seyn soll, da bleibt der Intelligenz, als solcher, nur das leidende Zusehen. So soll es hier nicht seyn. Das angeschaute ist selbst das anschauende; nicht zwar, als solches, aber es ist mit ihm Ein Wesen, Eine Kraft, und Substanz. Die Intelligenz hat sonach hier nicht blofs das Zusehen, sondern sie selbst, als Intelligenz, *wird* — für sich (wie sich dies versteht, denn nach einem andern Seyn wird hoffentlich niemand fragen) absolute reelle Kraft des Begriffs. Das Ich, als absolute Kraft mit Bewufstseyn reis't sich los — vom Ich, als *gegebnem* absoluten, ohne Kraft, und Bewufstseyn.

Es ist nöthig, bei diesem Hauptgedanken, der vielen schwierig vorkommen wird, von dessen richtigem Verständnifs jedoch die Möglichkeit des Verständnisses unsers ganzen Systems abhängt, noch ein wenig zu verweilen.

Denke dir, würde ich den Leser anreden, noch einmal jene Stahlfeder, der wir uns im vorigen §. als eines Beispiels bedienten. Es liegt allerdings in ihr selbst das Princip einer eigenthümlichen Bewegung, welche ihr keineswegs von aufsen kommt, sondern vielmehr der Richtung, die sie von aufsen erhält, widersteht. Dennoch würdest du Bedenken tragen, das, was du bisher immer *Freiheit* genannt hast, und was du wohl mit vollem Rechte so nennen magst, der Stahlfeder zuzuschreiben. Woher diese Bedenklichkeit? Solltest du etwa antworten: der Widerstand er-

folge

folge aus der Natur der Stahlfeder, und aus der Bedingung, unter die sie gesetzt ist, daſs ein Druck von auſsen auf sie geschehe, ohne Ausnahme, nach einem nothwendigen Gesetze; wenn die ersten beiden Data gesetzt seyen, so könne man auf einen Widerstand der Feder im voraus sicher rechnen, und ihn vorhersehen; und darin möge der dir verborgne Grund liegen, warum du es nicht über dich erhalten könnest, der Stahlfeder Freiheit zuzuschreiben: solltest du so antworten, so will ich dieses Hinderniſs entfernen: Ich will dir erlauben, diese Nothwendigkeit, und Gesetzmäſsigkeit in der Stahlfeder wegzudenken, und anzunehmen, daſs einmal, man weiſs nicht warum, sie dem Drucke nachgebe, ein andermal, man weiſs eben so wenig warum, sie demselben entgegenstrebe. Willst du nun die so gedachte Stahlfeder *frei* nennen? Ich erwarte dies keinesweges. Weit entfernt, daſs dir die Verknüpfung des Begriffs der Freiheit mit ihrem Begriffe erleichtert wäre, ist dir etwas absolut undenkbares angemuthet — das blinde Ohngefähr; und du bleibst dabei, daſs du zwar nicht wissest, wodurch die Stahlfeder zum Widerstande bestimmt sey; daſs sie aber denn doch dazu bestimmt *sey*, keinesweges *sich selbst* dazu *bestimme*, mithin nicht für frei zu achten sey.

Was magst du denn doch bey deinem bestimmt *seyn*, im Gegensatze eines *sich selbst bestimmens* denken, und was magst du für die Möglichkeit des letztern doch eigentlich fodern? Wir wollen

uns

uns dies deutlich zu machen suchen. — Da du mit dem zuletzt versuchten Gedanken eines freien Dinges, als eines von dem blinden Ohngefähr abhängigen Dinges, überhaupt nicht umgehen, und dir dabey in der That gar nichts denken konntest, ohne daſs dir dadurch die Beilegung der Freiheit erleichtert wurde, so wollen wir bei dem zuerst aufgestellten stehn bleiben. In diesem Falle, sagst du, ist die Stahlfeder zum Widerstande gegen den auf sie geschehenen Druck *bestimmt durch ihre Natur*. Was heiſst dies? Wir fodern nemlich hier nicht von dir, daſs du eine auſser dir liegende Kenntniſs haben, oder durch weitschreitende Folgerung entfernte Resultate finden sollst. Worauf es hier ankommt, das denkst du wirklich schon in diesem Augenblicke, und hast es von jeher gedacht, ehe du dich zum Philosophiren entschlossest; du sollst dir nur klar machen, was du wirklich denkst, bloſs dich selbst verstehen lernen — Die Natur des Dinges ist sein festgesetztes Bestehen, ohne innere Bewegung, ruhend, und todt, und so etwas setzest du nothwendig, wenn du ein Ding, und eine Natur desselben setzest; denn ein solches Setzen ist eben das Denken eines Dinges. In diesem ruhenden unwandelbaren Bestehen hast du es nun schon mit begriffen, es liegt in ihm als prädestinirt, daſs unter einer gewissen Bedingung eine gewisse Veränderung erfolge, denn — du hast ja, wie du sagtest, gleich anfangs ein *festgesetztes unwandelbares* gedacht. Dies ist die Natur des Dinges, die gar nicht von ihm ab-

abhängt; denn das Ding ist ja selbst seine Natur, und die Natur desselben ist ja das Ding; so wie du das eine denkst, denkst du nothwendig das andere mit, und du wirst hoffentlich nicht das Ding vor seiner Natur *vorher* seyn lassen, damit es selbst seine Natur bestimme. — Hast du aber einmal die Natur desselben gesetzt, so gehest du in deinem Denken von einem Seyn (der Natur) zu einem Seyn (ihrer Äufserung unter einer gewissen Bedingung) durch lauter Seyn, eine stetige Reihe hindurch; oder, wenn man die Sache subjectiv ansieht, und die Bestimmung deines Denkens dabei beobachtet, deine Anschauung ist immerfort gebunden, und bleibt gebunden, sie hat fortdauernd nur das Zusehen, und es ist kein Moment in der Reihe, da sie sich zum selbstthätigen Hervorbringen erheben dürfte; und dieser Zustand deines Denkens eben ist es, den du den Gedanken *der Nothwendigkeit* nennst, und durch den du dem Gedachten alle Freiheit absprichst.

Es ist sonach der Grund gefunden, warum du in unserm, und ähnlichen Fällen schlechterdings keine Freiheit zu denken vermochtest. Objectiv ausgedrückt: alles Seyn, das selbst aus einem Seyn herfliefst, ist ein nothwendiges Seyn, keinesweges aber ein Product der Freiheit; oder subjectiv: durch Anknüpfung eines Seyns an ein anderes Seyn entsteht uns der Begriff eines nothwendigen Seyns. Hieraus kannst du nun auch durch Gegensatz schliefsen, was du eigentlich foderst,

foderst, um Freiheit zu denken, die du doch denken kannst, und von jeher wirklich gedacht hast. Du foderst ein Seyn — nicht ohne allen Grund, denn so etwas kannst du gar nicht denken; sondern dessen Grund nur nicht wieder in einem Seyn, sondern in etwas anderm liege. Nun giebt es aufser dem Seyn für uns nichts anders, als das Denken. Das Seyn, das du als Produkt der Freiheit zu denken vermöchtest, müfste sonach etwa aus einem Denken hervorgehen. Wir wollen sehen, ob unter dieser Voraussetzung die Freiheit begreiflicher werde.

Wenn etwas nicht bestimmt *sey*, sondern sich *bestimme*, so wolltest du es für frei gelten lassen. Ist dieses thätige Bestimmen, unter der Voraussetzung, dafs die Bestimmung durch ein Denken geschehe, begreiflich? Ohne Zweifel; wenn man nehmlich nur fähig ist, das Denken selbst zu denken, und nicht etwa den Begriff zu einem Dinge macht. Denn dasjenige, was die Ableitung eines freien aus einem Seyn unmöglich machte, dafs nehmlich ein fixirtes Bestehen gesetzt war, fällt hier gänzlich weg. Das Denken wird gar nicht, als etwas bestehendes, sondern als Agilität, und blofs als Agilität der Intelligenz gesetzt. — Es müsse etwas sich *selbst* bestimmen, um als frei gedacht werden zu können, foderdest du; nicht etwa nur nicht von aufsen, sondern auch durch seine Natur nicht, bestimmt seyn. Was bedeutet dieses *selbst*? Es wird dadurch offenbar eine Doppelheit gedacht. Das

Freie soll seyn, ehe es bestimmt ist, — ein von seiner Bestimmtheit unabhängiges Daseyn haben. Darum kann ein Ding nicht gedacht werden, als sich selbst bestimmend, weil es nicht eher ist, als seine Natur, d. i. der Umfang seiner Bestimmungen. Wie so eben gesagt, was *sich selbst* bestimmen sollte, müfste in einer gewissen Rücksicht seyn, ehe es ist; ehe es Eigenschaften, und überhaupt eine Natur hat. Dies läfst nur unter unsrer Voraussetzung, unter ihr aber sich sehr wohl denken. Das Freie ist als Intelligenz mit dem Begriffe seines reellen Seyns, vor dem reellen Seyn vorher, und in dem erstern liegt der Grund des zweiten. Der Begriff eines gewissen Seyns geht diesem Seyn vorher, und der letztere ist vom erstern abhängig.

Unsere Behauptung ist sonach die, dafs nur *die Intelligenz* als *frei* gedacht werden könne, und dafs sie blofs dadurch, dafs sie sich als Intelligenz fafst, frei werde; denn nur dadurch bringe sie ihr Seyn unter etwas, das höher ist, als alles Seyn, unter den Begriff. Es dürfte jemand einwenden: es sey ja sogar in unsrer eignen Argumentation, im vorhergehenden §., die Absolutheit, als ein Seyn, und gesetztes, vorausgesetzt, und die Reflexion, die jetzo so grofse Dinge thun solle, sey ja offenbar selbst durch jene Absolutheit bedingt, habe sie zum Object, und sey weder Reflexion überhaupt, noch diese Reflexion, ohne Voraussetzung eines Objects, und dieses Objects. Aber es wird sich an seinem Orte

erge-

ergeben, daſs selbst diese Absolutheit zur Möglichkeit einer Intelligenz überhaupt erfodert werde, und aus derselben hervorgehe; daſs sonach der so eben aufgestellte Satz sich auch umkehren lasse, und man sagen könne: nur ein *freies* kann als *Intelligenz* gedacht werden, eine Intelligenz ist nothwendig frei.

Wir gehen zurück zu unserm Vorhaben.

Indem, zufolge des Postulats, das Ich jene Tendenz zur absoluten Thätigkeit als sich selbst anschaut, setzt es sich als frei, d. h. als Vermögen einer Kausalität durch den bloſsen Begriff.

Die Freiheit ist, nach Kant, das Vermögen, einen Zustand (ein Seyn und Bestehen) absolut anzufangen. Dies ist eine vortrefliche Nominal-Erklärung. Doch scheint im allgemeinen die Einsicht dadurch nicht viel gewonnen zu haben; denn es sind über die Freiheit noch immer beinahe lauter falsche Begriffe im Umlaufe. Es war nehmlich die noch höhere Frage zu beantworten, *wie* denn ein Zustand schlechthin angefangen werden könne, oder wie sich denn das absolute Anfangen eines Zustandes denken lasse, welches einen genetischen Begriff der Freiheit gegeben, — diesen Begriff vor unsern Augen erzeugt hätte. Dies ist von uns so eben geleistet worden. Der schlechthin angefangene Zustand wird nicht schlechthin an nichts angeknüpft, denn das endliche vernünftige Wesen denkt nothwendig nur

vermittelnd, und anknüpfend. Nur wird er nicht an ein anderes Seyn angeknüpft, sondern an ein Denken.

Um aber den Begriff so aufzustellen, muſs man freilich den Weg der Wissenschaftslehre gehen, und zu gehen vermögen, von allem Seyn als solchem, (von der Thatsache) abstrahiren, und von dem, was höher ist, denn alles Seyn, von dem Anschauen und Denken (von dem Handeln der Intelligenz überhaupt) ausgehen. Derselbe Weg, der in der theoretischen Philosophie allein zum Ziele führt, das Seyn (es versteht sich, für uns) zu erklären, macht auch allein eine praktische Philosophie möglich. Hierdurch wird auch der oben gebrauchte Ausdruck: das Ich stellt sich selbst selbständig hin, noch klärer. Die erste Ansicht dieses Satzes: das Ich nimmt alles, was es ursprünglich ist, (es ist aber ursprünglich nichts, als frei,) in die Anschauung, und den Begriff seiner selbst auf, ist schon vollkommen erklärt. Es liegt aber in ihm noch mehr. Alles nehmlich, was es in der *Wirklichkeit* seyn kann, wo der Begriff Erkentniſsbegriff wird, und der Intelligenz nur das Zusehen bleibt, hängt doch ursprünglich vom Begriffe ab. Was es je werden soll, dazu muſs es sich selbst durch den Begriff machen, und was es je seyn wird, dazu wird es sich durch ihn gemacht haben. Es ist in jeder Rücksicht sein eigner Grund, und *setzt*, auch in praktischer Bedeutung *sich selbst* schlechthin.

Es

Es setzt sich aber auch nur als ein Vermögen.

Dies muſs streng erwiesen werden, und es ist des strengsten Beweises fähig. — Nehmlich, die Tendenz zur absoluten Thätigkeit fällt, wie wir gesehen haben, in die Botmäſsigkeit eines Intelligenten. Das Intelligente aber, als solches ist (*wie jeder in der Anschauung seiner selbst als Intelligenz finden muſs, und keinem erwiesen werden kann*) absolut sich selbst bestimmend, bloſse *reine Thätigkeit*, im Gegensatze alles *Bestehens*, *und Gesetztseyns*, wie fein es auch gedacht werden möge; sonach keiner Bestimmung durch seine etwanige Natur, und Wesen, keiner Tendenz, Triebes, Inclination, oder des etwas fähig. Mithin ist eine solche Inclination, wie fein sie auch gedacht werden möge, auch nicht in der Thatkraft möglich, die in der Botmäſsigkeit einer Intelligenz ist, in wiefern sie in derselben ist; sondern diese Thatkraft wird dadurch ein bloſses reines *Vermögen*, d. h. lediglich ein solcher Begriff, an welchen eine Wirklichkeit, als an ihren Grund, im Denken sich anknüpfen läſst; ohne das mindeste in ihm liegende Datum, *was für eine* Wirklichkeit dies seyn werde.

Das Resultat unserer gegenwärtigen Untersuchung ist in den obenstehenden Sätzen bestimmt enthalten, und bedarf keiner besondern Auszeichnung.

§. 3.

Es muſs im vorhergehenden §. befremdet haben, daſs aus der Reflexion auf eine Tendenz ein Bewuſstseyn abgeleitet worden, welches gar nichts einer Tendenz ähnliches bei sich führt; und daſs der eigentliche Charakter dieser vorher aufgestellten Tendenz ganz bei Seite gesetzt zu werden scheint. — Das letztere darf nicht geschehen. Das Ich ist, nach dem Grundsatze, worauf unser Räsonnement im vorhergehenden §. sich gründete, nur das, als was es sich setzt. Das Ich soll ursprünglich eine Tendenz seyn. Dies heiſst gar nichts gesagt, und ist in sich selbst widersprechend, wenn es nicht *für sich selbst* diesen Charakter haben, sich desselben nicht bewuſst seyn soll. Es ist sonach gar nicht die Frage: *ob* ein solches Bewuſstseyn im Ich vorkommen werde; wohl aber bedarf dies einer sorgfältigen Untersuchung, *wie* dieses Bewuſstseyn seiner Form nach beschaffen seyn möge. Wir werden die gefoderte Einsicht am zweckmäſsigsten dadurch uns erwerben, daſs wir dieses Bewuſstseyn unter unsern Augen entstehen lassen.

Sonach ist unsere Aufgabe folgende:

Zu sehen, auf welche Weise das Ich seiner Tendenz zur absoluten Selbstthätigkeit, als einer solchen, sich bewuſst werde.

Vorerinnerung.

Im vorigen §. gingen wir so zu Werke, daſs wir eine Reflexion auf das vorliegende objective Ich schlechthin postulirten, wozu wir das unstreiti-

ge

ge Recht hatten, da ja das Ich nothwendig Intelligenz, und sich selbst unbedingt anschauende Intelligenz ist. Wir, die philosophirenden, waren bloſse Zuschauer einer Selbstanschauung des ursprünglichen Ich; was wir aufstellten, war nicht unser eigner Gedanke; sondern ein Gedanke des Ich; der Gegenstand unsrer Reflexion war selbst eine Reflexion.

Wir rechnen im gegenwärtigen §. gleichfalls, wenn wir nur unsre Aufgabe zu lösen vermögen, bei einer solchen ursprünglichen Reflexion des Ich anzukommen; nur können wir mit ihr nicht anheben. Denn durch das bloſse Postulat einer Reflexion kommt nichts anders zu Stande, als was wir schon haben, und womit wir aus dem vorher angezeigten Grunde uns nicht begnügen können; das Bewuſstseyn eines bloſsen Vermögens, keinesweges aber einer Tendenz, oder Triebes. — Daſs ich den Unterschied zwischen beiden Reflexionen kurz angebe: die vorher beschriebene Reflexion war schlechthin möglich; die gegenwärtig aufzuzeigende ist ihrer Möglichkeit nach erst zu begründen: und diese Begründung geschieht eben durch unser Philosophiren, welches (wenigstens vorläufig) für nichts anderes, als für ein Philosophiren gelten soll.

Wir gehen an die Lösung unsrer Aufgabe.

1) Die gesetzte Tendenz äuſsert sich nothwendig als Trieb, auf das ganze Ich.

So denkt nicht das ursprüngliche Ich; so denkt der Philosoph, indem er seine obigen Sätze sich selbst klar entwickelt.

Eines besondern Beweises bedarf diese Behauptung nicht; sie ergiebt sich durch bloſse Analyse dessen; was §. 1. festgesetzt worden. — Die Tendenz ist gesetzt als Wesen des Ich; sie gehört sonach, auch als solche, nothwendig zum Ich, und in das Ich, und kann nicht weggedacht werden, ohne daſs das Ich selbst aufgehoben werde. Aber sie ist, als bloſse Tendenz, *Trieb*: reeller innerer Erklärungsgrund einer wirklichen Selbsthätigkeit. Ein Trieb aber, der als wesentlich, bestehend, unaustilgbar gesetzt wird, treibt; und dieses ist seine Äuſserung: beide Ausdrüke sagen ganz dasselbe.

Wenn wir nun das Ich, in welchem der Trieb ist, und auf welches er sich äuſsert, *bloſs objectiv* denken, so ist die Wirkung des Triebes ohne weiteres verständlich; er wird, sobald nur die äuſsern Bedingungen eintreten, eine Selbstthätigkeit bewirken; gerade wie es bei der Stahlfeder auch ist. Die Handlung wird aus dem Triebe erfolgen, wie das bewirkte aus seiner Ursache. — Ja, denken wir selbst die Intelligenz zu ihm hinzu, doch so, daſs sie abhängig sey von der objectiven Beschaffenheit, diese aber nicht von ihr, so wird der Trieb von einem Sehnen, die That von einem Entschlusse begleitet werden, welches alles, wenn die Bedingungen gegeben sind, mit derselben Nothwendigkeit erfolgt, mit welcher die That erfolgte.

Wir

Wir können das Ich in Beziehung auf den Trieb so objectiv denken, und werden es zu seiner Zeit so denken müssen; an diesem Orte aber würde diese wiederholte Absonderung in einem Begriffe, den wir schon zusammengesetzt haben, nur zerstreuen, und zu nichts dienen. Der systematische Gang erfodert, das zuletzt gefundene, so wie es gefunden ist, weiter zu bestimmen; und sonach ist das Ich hier nicht objectiv, sondern so wie es im vorigen §. aufgestellt ist, subjectiv und objectiv zugleich, zu denken. Dies bedeutet die Benennung des *ganzen* Ich, der wir uns im obenstehenden Satze bedienten. — Die Thatkraft ist in die Botmäſsigkeit der Intelligenz gekommen, durch die Reflexion, wie wir erwiesen haben; umgekehrt, die Möglichkeit der Reflexion hängt wieder ab von dem Vorhandenseyn einer Thatkraft, und ihrer Bestimmtheit; dies war es, was wir voraussetzten. Diesen Begriff seiner selbst kann man nun zwar *theilweise* fassen, wie er so eben aufgestellt worden, so daſs man nur das objective denke, als abhängig vom subjectiven, dann das subjective denke, als abhängig vom objectiven; aber nimmermehr kann man ihn ganz fassen als Einen Begriff.

Es ist nöthig, hierüber sich noch etwas weiter zu verbreiten; besonders da wir auch sonst nirgends über diesen Punkt uns ausgelassen haben: (auſser einem Winke im Phil. Journal. V. B. S. 374. „Man könnte hier noch weiter erklären

 wol-

„wollen, entweder die Beschränktheit u. s. w.) Die Ichheit bestehet in der absoluten Identität des subjectiven, und des objectiven (absoluter Vereinigung des Seyns mit dem Bewufstseyn, und des Bewufstseyns mit dem Seyn) wird gesagt. Nicht das subjective, noch das objective, sondern — eine Identität ist das Wesen des Ich; und das erstere wird nur gesagt, um die leere Stelle dieser Identität zu bezeichnen. Kann nun irgend jemand diese Identität, als sich selbst, denken? Schlechterdings nicht; denn um sich selbst zu denken, mufs man ja eben *jene Unterscheidung zwischen subjectivem, und objectivem vornehmen*, die in diesem Begriffe *nicht* vorgenommen werden soll. Ohne diese Unterscheidung ist ja überhaupt kein Denken möglich. — So denken wir nie beides zusammen, sondern *neben* einander, und *nach* einander: und machen durch dieses *Nacheinander denken*, wechselseitig eins von dem andern abhängig. So kann man sich allerdings nicht wohl enthalten zu fragen: *bin* ich denn darum, weil *ich mich denke*, oder *denke ich mich* darum, weil ich *bin*. Aber ein solches weil, und ein solches darum findet hier gar nicht statt; du bist keins von beiden, weil du das andere bist; du bist überhaupt nicht zweierlei, sondern absolut einerlei; und dieses undenkbare Eine bist du, schlechthin weil du es bist.

Dieser Begriff, der nur als die Aufgabe eines Denkens zu beschreiben, nimmermehr aber zu denken

ken ist, deutet eine leere Stelle in unsrer Untersuchung an; die wir mit X. bezeichnen wollen. Das Ich kann sich selbst an und für sich, aus dem aufgezeigten Grunde, nicht begreifen: es ist schlechthin = X.

Dieses ganze Ich nun, in wiefern es nicht Subject ist, und nicht Object, sondern Subject-Object, (welches selbst nichts anders bedeutet, als eine leere Stelle des Denkens,) hat in sich eine Tendenz zu absoluter Selbstthätigkeit, welche, wenn sie von der Substanz selbst abgesondert, und als Grund ihrer Thätigkeit gedacht wird, ein Trieb ist, der sie treibt. — Sollte jemand über unsre Befugniſs, diesen Trieb auf das ganze Ich zu beziehen, noch einigen Zweifel haben, so läſst sich derselbe, durch eine hier allerdings verstattete Theilung des Ich, leicht heben. Nemlich; indem das Ich, nach dem vorhergehenden §. auf sich reflectirt, setzt es das in seiner Objectivität liegende als sich selbst; auch in wiefern es reflectirend, oder subjectiv ist. Nun ist im objectiven ohne allen Zweifel ein Trieb; dieser wird durch die Reflexion auch ein Trieb auf das subjective; und, da das Ich in der Vereinigung von beiden besteht, ein Trieb auf das ganze Ich.

Wie aber dieser Trieb auf das ganze Ich sich äuſsere, läſst hier sich schlechthin nicht bestimmen; um so weniger, da ja dasjenige selbst, worauf er geht, absolut unbegreiflich ist. Nur negativ läſst sich soviel sagen, daſs er nicht mit

Noth-

Nothwendigkeit, und mechanischem Zwange treiben könne, da ja das Ich, als subjectives, welche Subjectivität zum Ganzen ja wohl mitgehört, seine Thatkraft unter die Botmäſsigkeit des Begriffs gebracht hat, der Begriff aber schlechthin nicht durch einen Trieb, noch durch irgend etwas ihm ähnliches, sondern nur durch sich selbst bestimmbar ist.

2) Aus dieser Äuſserung des Triebes erfolgt keinesweges ein Gefühl, wie man der Regel nach erwarten sollte.

Das Gefühl überhaupt ist die bloſse unmittelbare Beziehung des objectiven im Ich auf das subjective desselben, des Seyns desselben auf sein Bewuſstseyn: das Gefühlvermögen der eigentliche Vereinigungspunkt beider; jedoch, wie aus unsrer obigen Beschreibung hervorgehet, nur in sofern, in wiefern das subjective betrachtet wird, als abhängig vom objectiven. (In wiefern umgekehrt das objective betrachtet wird, als abhängig vom subjectiven, ist der *Wille* der Vereinigungspunkt beider.)

Man kann sich dies so deutlicher machen: Das objective im Ich wird ohne alles sein Zuthun durch Freiheit, bewegt, bestimmt, verändert, gerade so wie das bloſse Ding auch verändert wird. Da nun aber das Ich gar nicht bloſs objectiv ist, sondern in demselben Einem, und ungetheilten Wesen mit ihm das subjective vereinigt ist, so entsteht nothwendig mit der Veränderung des erstern

zu-

zugleich auch eine Veränderung des zweiten, also ein Bewufstseyn dieses Zustandes, welches Bewustseyn aber als eben so mechanisch hervorgebracht erscheint, wie der Zustand selbst. Von er Vorstellung, in welcher da, wo das vorgestellte ein wirkliches Seyn ist, das anschauende sich gleichfalls blofs leidend findet, ist das *Gefühl* dadurch unterschieden, dafs beim letztern gar kein Bewufstseyn des Denkenden, der innern Agilität ist, welches bei der erstern in Absicht der Form des Vorstellens allerdings statt findet. In der Vorstellung bringe ich allerdings nicht das Vorgestellte, wohl aber das Vorstellen hervor; in dem Gefühle weder das Gefühlte, noch das Fühlen. — Schärfer lassen sich diese Unterschiede durch Begriffe nicht bestimmen, und selbst die hier gegebenen Bestimmungen sind ohne Sinn, wenn man sie sich nicht durch Anschauung seiner selbst in diesen verschiednen Zuständen deutlich macht. Dergleichen Beschreibungen sollen nicht etwa die Selbstanschauung ersetzen, sondern nur sie leiten.

Nun wird tiefer unten sich allerdings eine Bestimmung des blofs objectiven Ich durch den Trieb der absoluten Selbstthätigkeit zeigen, und aus dieser Bestimmung auch ein Gefühl abgeleitet werden. Hier aber, soll nach obigem gar nicht von der Bestimmung des blofs objectiven, sondern von Bestimmung des *ganzen* Ich = X. geredet werden. Kann nun aus dieser Bestimmung ein Gefühl entstehen?

Zu einem Gefühle wird, unsrer Beschreibung zufolge, vorausgesetzt, theils die Abhängigkeit des bloſs objectiven von einem Antriebe, theils die Abhängigkeit des subjectiven von diesem objectiven. Hier ist die letztere Abhängigkeit gar nicht als möglich gesetzt, denn beide, das subjective und objective sollen gar nicht als verschieden, sondern sie sollen als absolut Eins betrachtet werden, und sind als absolut Eins bestimmt. Was nun dieses Eine sey, und was seine Bestimmung sey, verstehen wir nicht, wie schon oben erinnert, und der Grund davon angegeben worden. Um nun doch etwas zu verstehen, bleibt uns nichts übrig, als von einem der beiden Theile, in welche wir zufolge unsrer Schranken uns selbst nothwendig zertrennen, anzufangen. Am schicklichsten fangen wir, besonders da wir bei dem Ich stehen, in wiefern das objective in der Botmäſsigkeit des subjectiven seyn soll, bei dem subjectiven an.

Sonach, das Ich als Intelligenz, wird ganz sicher durch den Trieb unmittelbar bestimmt. Eine Bestimmung der Intelligenz ist ein Gedanke.

Also

3) Es erfolgt aber aus der Äuſserung des Triebes nothwendig ein Gedanke.

Sollte gegen den so eben angegebenen Grund dieser Behauptung erinnert werden, was wir oben selbst sagten: die Intelligenz ist, als solche absolute Agilität, und gar keiner Bestimmung fähig,

fähig, sie *bringt* ihre Gedanken hervor, aber es können keinesweges Gedanken in ihr hervorgebracht *werden*; so müssen wir auf das folgende verweisen, wo der Satz, auf den sich unsre gegenwärtige Behauptung gründet, eingeschränkt werden, und sich zeigen wird, daſs beide sehr wohl neben einander bestehen können. Es leidet sonach keinen Zweifel, *daſs* überhaupt ein solcher Gedanke statt habe, und wir haben es nur damit zu thun, ihn selbst genau, und bestimmt kennen zu lernen.

a) Wir untersuchen ihn zuförderst seiner *Form* nach.

Ein *bestimmtes* Denken, dergleichen ja das hier zu beschreibende ist, erscheint als bestimmt entweder durch ein Daseyn, wenn das gedachte ein wirkliches Objekt seyn soll. Der Gedanke fällt dann unserm Bewuſstseyn nach so aus, wie er ausfällt, weil das Ding só beschaffen ist. Oder das bestimmte Denken ist bestimmt durch ein anderes Denken. Dann sagen wir, es erfolge aus diesem andern Denken, und wir bekommen Einsicht in eine Reihe von Vernunftgründen.

Keiner von beiden Fällen hat hier statt. Der erste nicht, weil ja überhaupt keine objective Bestimmung, nicht einmal die des objectiven Ich, sondern die des ganzen Ich gedacht wird, welches wir zwar freilich nicht begreifen, doch aber davon soviel wissen, daſs es nicht als lediglich objectiv zu betrachten sey. Der zweite nicht, weil in diesem Denken das Ich sich selbst

denkt,

denkt, und zwar nach seinem Grundwesen, nicht etwa mit Prädicaten, die aus diesem abgeleitet sind; der Gedanke vom Ich aber, und besonders in dieser Rücksicht, durch kein anderes Denken bedingt ist, sondern selbst alles andere Denken bedingt.

Sonach ist dieser Gedanke durch gar nichts aufser sich, weder durch ein Seyn, noch durch ein Denken, sondern absolut durch sich selbst bedingt, und bestimmt. Es ist ein erstes, unmittelbares Denken. — So befremdend eine solche Behauptung auf den ersten Anblick vorkommen mag, so richtig folgt sie aus den aufgestellten Prämissen, und so wichtig ist sie, sowohl für die besondre philosophische Wissenschaft, die wir hier aufstellen, als für die ganze Transscendental-Philosophie; sie ist daher sorgfältig einzuschärfen. — Zuförderst wird dadurch überhaupt das Denken seiner Form nach absolut; wir erhalten eine Reihe, die schlechthin mit einem Gedanken anhebt, welcher selbst auf nichts anderes gegründet, und an nichts anderes angeschlossen wird. Denn dafs wir so eben im Philosophiren diesen Gedanken weiter, durch einen Trieb, begründet haben, hat keinen Einflufs auf das *gemeine* Bewufstseyn, welches mit ihm anhebt, und keinesweges ein Bewufstseyn der aufgestellten Gründe ist; wie wir auch nachgewiesen haben. Wir wissen auf diesem Standpunkte weiter nichts, als dafs wir eben so denken. — So mufste es sich denn auch verhalten in einet Verbindung, in welcher

cher das Seyn vom Denken abhängig, und die reelle Kraft unter der Botmäfsigkeit des Begriffs stehen soll. Es ist dabei noch dies anzumerken, dafs dieses Verhältnifs des subjectiven zum objectiven wirklich das ursprüngliche Verhältnifs im Ich sey, und dafs das entgegengesetzte, wo der Gedanke von dem Seyn abhängen soll, sich erst auf dieses gründe, und davon abgeleitet werden müsse; welches in andern Theilen der Philosophie nachgewiesen wird, und auch in unsrer Wissenschaft tiefer unten in Anregung wird gebracht werden müssen. — Dann ist insbesondre der hier zu beschreibende Gedanke seinem Inhalte nach, absolut; es wird so gedacht, schlechthin weil so gedacht wird. Dies ist von besondrer Wichtigkeit für unsre Wissenschaft, damit man nicht, wie es so oft geschehen ist, verleitet werde, das Bewufstseyn, das wir Pflichten haben, — denn als dieses wird der zu beschreibende Gedanke sich zeigen — weiter zu erklären, und aus Gründen aufser ihm ableiten zu wollen; welches unmöglich ist, und der Würde, und der Absolutheit des Gesetzes Eintrag thut.

Kurz: dieses Denken ist das absolute Princip unsers Seyns; durch dasselbe constituiren wir schlechthin unser Wesen, und in ihm besteht unser Wesen. Unser Wesen ist nehmlich nicht ein materielles Bestehen, wie das der leblosen Dinge, sondern es ist ein Bewufstseyn, und zwar ein *bestimmtes* Bewufstseyn; das gegenwärtig aufzuzeigende.

Dafs wir so denken, wissen wir unmittelbar; denn Denken ist ja eben unmittelbares Bewufstseyn der Bestimmung seiner selbst, als Intelligenz; und hier insbesondre der Intelligenz, lediglich, und rein als einer solchen. Ein unmittelbares Bewufstseyn heifst *Anschauung*; und da hier kein materielles Bestehen vermöge eines Gefühls, sondern die Intelligenz unmittelbar als solche, und nur sie angeschaut wird, heifst diese Anschauung mit Recht *intellectuelle Anschauung*. Sie ist aber auch die einzige in ihrer Art, welche *ursprünglich*, und *wirklich*, ohne Freiheit der philosophischen Abstraction, in jedem Menschen vorkommt. Die intellectuelle Anschauung, welche der Transscendental-Philosoph jedem anmuthet, der ihn verstehen soll, ist die blofse Form jener wirklichen intellectuellen Anschauung; die blofse Anschauung der innern absoluten Spontaneität, mit Abstraction von der Bestimmtheit derselben. Ohne die wirkliche wäre die philosophische nicht möglich; denn es wird ursprünglich nicht abstract, sondern bestimmt gedacht.

b) Wir beschreiben den zu untersuchenden Gedanken seinem *Gehalte* nach.

Das ganze Ich ist bestimmt durch den Trieb der absoluten Selbstthätigkeit, und diese Bestimmung ist es, welche in diesem Denken gedacht wird. Aber das ganze Ich läfst sich nicht begreifen, und eben darum auch nicht unmittelbar eine Bestimmtheit desselben. Nur durch wech-

selsei-

selseitige Bestimmung des subjectiven durch das objective und umgekehrt, läſst der Bestimmtheit des ganzen sich annähern; und diesen Weg wollen wir einschlagen.

Zuförderst, denke man das Subjective durch die Objectivität bestimmt. Das Wesen der Objectivität ist ein absolutes, unveränderliches Bestehen. Dies auf das Subjective angewandt, giebt ein beharrliches unveränderliches, oder mit einem andern Worte, ein gesetzlich nothwendiges Denken. Nun ist der bestimmende Trieb der zur absoluten Selbstthätigkeit. Als Inhalt des abgeleiteten Gedankens ergäbe sich sonach dies, daſs die Intelligenz, sich selbst das unverbrüchliche Gesetz der absoluten Selbstthätigkeit geben müſste.

Jetzt denke man sich das objective bestimmt durch das subjective. Das subjective ist das im vorhergehenden §. beschriebne Setzen eines absoluten aber völlig unbestimmten Vermögens der Freiheit. Dadurch ist das beschriebne objective bestimmt, hervorgebracht, bedingt; der angezeigte Gedanke ist nur unter der Bedingung möglich, daſs das Ich sich als frei denke. Beides durch einander bestimmt: jene Gesetzgebung äuſsert sich nur unter der Bedingung, daſs man sich als frei denke, denkt man sich aber als frei, so äuſsert sie sich nothwendig. — Hierdurch ist denn auch die oben zugestandne Schwierigkeit eine Bestimmtheit des denkenden als solchen zuzugeben, gehoben. Der beschriebene

bene Gedanke dringt sich nicht unbedingt auf, denn dann hörte das Denken auf, ein Denken zu seyn, und das subjective würde in ein objectives verwandelt; sondern er dringt sich nur auf, in wiefern mit absoluter Freiheit etwas, nehmlich die Freiheit selbst, gedacht wird. Dieser Gedanke ist eigentlich nicht ein besonderer Gedanke; sondern nur die *nothwendige Weise*, unsre Freiheit zu denken. So verhält es sich mit aller übrigen Denknothwendigkeit. Sie ist nicht absolute Nothwendigkeit, dergleichen es überhaupt nicht geben kann, da ja alles Denken von einem freien Denken unsrer selbst ausgeht, sondern dadurch, daſs überhaupt gedacht werde, bedingt.

Noch ist zu bemerken, daſs dieser Gedanke, zwar nicht mit unserm Bewuſstseyn, aber zufolge der so eben geschehenen Ableitung desselben, sich auf einen Trieb gründe, sonach den Charakter des Triebes beibehalten müsse. Dieser Charakter aber ist der eines Postulats. — Der Inhalt des abgeleiteten Gedankens läſst sonach kürzlich sich so beschreiben: wir sind genöthigt zu denken, daſs wir schlechthin durch Begriffe mit Bewuſstseyn, und zwar nach dem Begriffe der absoluten Selbstthätigkeit uns bestimmen sollen: und dieses Denken ist eben das gesuchte Bewuſstseyn unsrer ursprünglichen Tendenz zu absoluter Selbstthätigkeit.

Der Strenge nach ist unsere Deduction geendigt. Der eigentliche Endzweck derselben war, wie bekannt ist, der, den Gedanken, dafs wir auf eine gewisse Weise handeln sollen, aus dem System der Vernunft überhaupt, als nothwendig abzuleiten; nachzuweisen, dafs, wenn überhaupt ein vernünftiges Wesen angenommen werde, zugleich angenommen werde, dafs dasselbe einen solchen Gedanken denke. Dies wird für die Wissenschaft eines Vernunftsystems, welche selbst ihr eigener Zweck ist, schlechterdings erfodert.

Es werden aber durch eine solche Deduction auch noch mancherlei andere Vortheile erreicht. Abgerechnet, dafs man nichts ganz und recht versteht, als dasjenige, was man aus seinen Gründen hervorgehen sieht, und dafs sonach nur durch eine solche Ableitung die vollkommenste Einsicht in die Moralität unsers Wesens hervorgebracht wird; wird auch durch die Begreiflichkeit, die der sogenannte categorische Imperativ dadurch erhält, der Anschein einer verborgnen Eigenschaft, (*qualitas occulta*) den er bisher, freilich ohne *positive* Veranlassung des Urhebers der Vernunft-Kritik, trug, am besten entfernt, und die dunkle Region für allerhand Schwärmereien, die sich dadurch darbot (z. B. eines durch die Gottheit lebhaft angeregten Sittengesetzes, u. dergl.) am sichersten vernichtet. Es ist sonach um desto nöthiger, die Dunkelheit, welche etwa auf unsrer eignen Deduction ruhen möchte, und welche wir, so lange wir in den Fesseln des systematischen Vortrags gingen, nicht füglich heben konnten, durch

freiere und mannichfaltige Ansichten vollends zu zerstreuen.

Man kann den Haupt - Inhalt unsrer so eben gegebenen Deduction so fassen. Das vernünftige Wesen, *als solches betrachtet*, ist absolut, selbstständig, schlechthin der Grund seiner selbst. Es *ist* ursprünglich, d. h. ohne sein Zuthun, schlechthin nichts: was es *werden* soll, dazu mufs es selbst sich machen, durch sein eignes Thun. — Dieser Satz wird nicht bewiesen, und ist keines Beweises fähig. Es wird jedem vernünftigen Wesen schlechthin angemuthet, sich selbst so zu finden, und anzunehmen.

So also, wie ich es jetzt beschrieben habe, denkst du dich, würde ich den Leser anreden. Was denkst du denn nun da eigentlich, wenn du das beschriebne denkst. Ich muthe dir nehmlich nicht an, aus dem gesetzten, und zugestandnen Begriffe herauszugehen; sondern durch blofse Analyse dir denselben nur deutlich zu machen.

Das vernünftige Wesen soll alles, was es je wirklich seyn wird, *selbst* hervorbringen. Du mufst ihm sonach vor allem wirklichen (objectiven) Seyn und Bestehen eine Art von Existenz beimessen; wie wir dies schon oben gesehen haben. Diese Art zu existiren, kann keine andere seyn, aufser die als Intelligenz in und mit Begriffen. Du mufst sonach in deinem vorliegenden Begriffe das Vernunftwesen als Intelligenz gedacht haben. Du mufst ferner dieser Intelligenz das Vermögen beigelegt haben, durch ih-

ren

ren bloſsen Begriff ein Seyn hervorzubringen; da du sie ja gerade darum als Intelligenz voraussetztest, um einen Grund des Seyns zu finden. Mit einem Worte: du hast in deinem Begriffe vom Vernunftwesen dasjenige gedacht, was wir §. 2. unter der Benennung der Freiheit abgeleitet haben.

Wie viel hast du denn nun — auf diese Überlegung kommt hier alles an — dadurch gewonnen, um deinen Begriff vom Vernunftwesen begreiflich zu finden. Hast du durch die beschriebnen Merkmale die Selbstständigkeit gedacht, als Wesen der Vernunft. Keinesweges; sondern lediglich ein leeres unbestimmtes Vermögen der Selbstständigkeit. Dies macht dir den Gedanken eines selbstständigen Seyns bloſs möglich, nicht aber wirklich; wie du ihn doch allerdings gedacht hast. Ein Vermögen ist so etwas, an welches als an seinen Grund, du ein wirkliches Seyn bloſs anknüpfen *kannst*, wenn es dir etwa auſserdem gegeben wäre, nicht aber *daraus herleiten muſst*. Es liegt in diesem Begriffe nicht das geringste Datum, *daſs* eine Wirklichkeit und *was für eine* zu denken sey. Jenes Vermögen der Selbstständigkeit könnte ja vielleicht gar nicht gebraucht werden, oder es könnte nur zuweilen gebraucht werden, und so erhieltest du entweder gar keine, oder doch nur eine unterbrochne, keinesweges aber eine dauernde (das *Wesen* ausmachende) Selbstständigkeit.

So dachtest du die Selbstständigkeit des Vernunftwesens nicht, in dem zu analysirenden Begriffe. Du hast dieselbe nicht bloſs problematisch, sondern cate-

tegorisch gesetzt, als *Wesen* der Vernunft. Was das heiſse; etwas als wesentlich setzen, ist in dem bisherigen zur Gnüge erklärt: es heiſst, dasselbe setzen, als nothwendig, und unabtrennlich im Begriffe liegend, als in demselben schon selbst mit gesetzt, und prädestinirt. Sonach würdest du *Selbstständigkeit*, und *Freiheit* als *Nothwendigkeit* gesetzt haben; was ohne Zweifel sich widerspricht, und du daher unmöglich gedacht haben kannst. Du muſst sonach dies Festgesetztseyn so gedacht haben, daſs das Denken der Freiheit dabei doch auch möglich blieb. Deine Bestimmtheit war eine Bestimmtheit der freien Intelligenz; eine solche aber ist ein *nothwendiges Denken* (durch die Intelligenz) der Selbstständigkeit, als Norm, wonach sich selbst frei zu bestimmen sie sich anmuthete. — Es liegt demnach in deinem Begriffe der Selbstständigkeit beides, das Vermögen und das Gesetz, dieses Vermögen unverrückt zu brauchen; du kannst jenen Begriff nicht denken, ohne dieses beides vereinigt zu denken. — Wie es sich mit dir verhält, der du dich jetzt frei entschlossest, mit uns zu philosophiren, so verhält es sich, da du nach allgemeinen Vernunftgesetzen philosophirtest, nothwendig mit jedem vernünftigen Wesen, und insbesondere auch mit demjenigen, das wir uns hier als Repräsentanten der Vernunft überhaupt, unter der Benennung des ursprünglichen Ich denken, und dessen Gedankensystem wir aufzustellen haben. Denkt es sich nur als selbstständig — und von dieser Voraussetzung gehen wir ja aus — so denkt es sich nothwendig als frei, und, worauf es uns hier eigentlich ankommt, es denkt diese seine Freiheit unter das

Gesetz

Gesetz der Selbstständigkeit. Dies ist die Bedeutung unsrer Deduction.

Hier wurde vom Hauptpunkte ausgegangen. Man kann noch auf eine andere Weise von der Nothwendigkeit des deducirten Gedankens sich überzeugen. — Das Vernunftwesen denke sich frei, in der oben erklärten bloſs formalen Bedeutung des Worts. Aber es ist endlich, und jedes Objekt seiner Reflexion wird ihm durch die bloſse Reflexion beschränkt, oder bestimmt. So wird ihm auch seine Freiheit ein bestimmtes. Was ist denn nun eine Bestimmtheit der Freiheit, als solcher? Wir haben es so eben gesehen.

Oder, daſs ich es aus der Tiefe des ganzen Systems der Transscendental-Philosophie herausnehme, und am umfassendsten und entschiedensten ausdrücke. — Ich bin Identität des Subjects und Objects = X. So kann ich mich nun, da ich nur Objecte zu denken vermag, und dann ein subjectives von ihnen absondere, nicht denken. Ich denke sonach mich, als Subject, *und* Object. Beides verbinde ich dadurch, daſs ich es gegenseitig durch einander bestimme (nach dem Gesetze der Kausalität.) Mein objectives durch mein subjectives bestimmt, giebt den Begriff der Freiheit, als eines Vermögens der Selbstständigkeit. Mein subjectives durch mein objectives bestimmt, giebt im subjectiven den Gedanken der Nothwendigkeit, mich durch meine Freiheit nur nach dem Begriffe der Selbstständigkeit zu bestimmen, welcher Gedanke, da er der meiner Urbestimmung ist, ein unmittelbarer, erster, absoluter Gedanke ist. — Nun soll weder mein objectives als abhängig vom subjectiven, wie im ersten Falle, noch mein subjectives als abhängig vom objectiven,

 wie

wie im zweiten Falle, sondern beides soll als schlechthin Eins gedacht werden. Ich denke es als Eins, indem ich es in der angeführten Bestimmtheit wechselseitig durch einander bestimme, (nach dem Gesetze der Wechselwirkung,) die Freiheit denke, als bestimmend das Gesetz, das Gesetz, als bestimmend die Freiheit. Eins wird ohne das andere nicht gedacht, und wie das eine gedacht wird, wird auch das andere gedacht. Wenn du dich frei denkst, bist du genöthigt, deine Freiheit unter ein Gesetz zu denken; und wenn du dieses Gesetz denkst, bist du genöthigt, dich frei zu denken; denn es wird in ihm deine Freiheit vorausgesetzt, und dasselbe kündigt sich an, als ein Gesetz für die Freiheit.

Dafs ich bey dem letzten Gliede des so eben aufgestellten Satzes noch einen Augenblick verweile. Die Freiheit folgt nicht aus dem Gesetze, eben so wenig als das Gesetz aus der Freiheit folgt. Es sind nicht zwei Gedanken, deren einer als abhängig von dem andern gedacht würde, sondern es ist Ein und ebenderselbe Gedanke; es ist, wie wir es auch betrachtet haben, eine vollständige Synthesis (nach dem Gesetze der Wechselwirkung). Kant leitet in mehrern Stellen die Ueberzeugung von unsrer Freiheit aus dem Bewufstseyn des Sittengesetzes ab. Dies ist so zu verstehen. Die Erscheinung der Freiheit ist unmittelbares Factum des Bewufstseyns, und gar keine Folgerung aus einem andern Gedanken. Man könnte aber, wie schon oben erinnert worden, diese Erscheinung weiter erklären wollen, und würde sie dadurch in Schein verwandeln. Dafs man sie nun nicht wei-

ter

ter erkläre, dafür giebt es keinen theoretischen, wohl aber einen praktischen Vernunftgrund; den festen Entschlufs, der praktischen Vernunft das Primat zuzuerkennen, das Sittengesetz für die wahre letzte Bestimmung seines Wesens zu halten, und nicht etwa durch Vernünfteley darüber hinaus, welches der freien Imagination allerdings möglich ist, dasselbe in Schein zu verwandeln. Wenn man aber darüber nicht hinausgeht, so geht man auch über die Erscheinung der Freiheit nicht hinaus, und dadurch wird sie uns zur Wahrheit. Nemlich, der Satz: ich *bin* frei, Freiheit ist das einzige wahre Seyn, und der Grund alles andern Seyns; ist ein ganz anderer, als der: *ich erscheine* mir als frei. Der Glaube *an die objective Gültigkeit* dieser Erscheinung sonach ist es, der aus dem Bewufstseyn des Sittengesetzes abzuleiten ist. *Ich bin wirklich frei*, ist der erste Glaubensartikel, der uns den Übergang in eine intelligible Welt bahnt, und in ihr zuerst festen Boden darbietet. Dieser Glaube ist zugleich der Vereinigungspunkt zwischen beiden Welten, und von ihm geht unser System aus, das ja beide Welten umfassen soll. Das Thun ist nicht aus dem Seyn abzuleiten, weil das erstere dadurch in Schein verwandelt würde, aber ich *darf* es nicht für Schein halten; vielmehr ist das Seyn aus dem Thun abzuleiten. Durch die Art der Realität, die dann das erstere erhält, verlieren wir nichts für unsre wahre Bestimmung, sondern gewinnen vielmehr. Das Ich ist nicht aus dem Nicht-Ich, das Leben nicht aus dem Tode, sondern umgekehrt, das Nicht-Ich aus dem Ich abzuleiten: und darum mufs von dem letztern alle Philosophie ausgehen.

Man hat den deducirten Gedanken *ein Gesetz*, *einen categorischen Imperativ* genannt; man hat die Weise, wie in ihm etwas gedacht wird, zum Gegensatze des Seyns als ein *Sollen* bezeichnet, und der gemeine Verstand findet in diesen Benennungen sich überraschend wohl ausgedrückt. Wir wollen sehen, wie dieselben Ansichten auch aus unsrer Deduction hervorgehen.

Wir können, wie sich gezeigt hat, die Freiheit denken, als schlechthin unter keinem Gesetze stehend, sondern den Grund ihrer Bestimmtheit, der — Bestimmtheit eines Denkens, das hinterher als Grund eines Seyns gedacht wird, blofs und lediglich in sich selbst enthaltend: und so müssen wir sie denken, wenn wir sie richtig denken wollen, da ja ihr Wesen im Begriffe beruht, der Begriff aber absolut unbestimmbar ist durch irgend etwas aufser ihm selbst. Wir können, eben darum, weil sie Freiheit, also auf alle mögliche Weisen bestimmbar ist, sie auch unter eine feste Regel denken, deren Begriff allerdings nur die freie Intelligenz selbst sich entwerfen, nur sie selbst mit eigner Freiheit sich nach derselben bestimmen könnte. So könnte die Intelligenz sich sehr verschiedne Regeln oder Maximen, z. B. die des Eigennutzes, der Faulheit, der Unterdrückung anderer, u. dergl. machen, und dieselben unverrückt, und ohne Ausnahme, immer mit Freiheit, befolgen. Nun nehme man aber an, dafs der Begriff einer solchen Regel sich ihr aufdringe, d. h. dafs sie unter einer gewissen Bedingung des Denkens genöthigt sey, eine gewisse Regel, und nur diese, als Regel ihrer Bestimmun-

stimmungen durch Freiheit zu denken. So etwas läſst sich füglich annehmen, da ja das Denken der Intelligenz, obwohl dem bloſsen Akte nach es absolut frei ist, dennoch der Art und Weise nach unter bestimmten Gesetzen steht.

Auf diese Weise würde die Intelligenz ein gewisses Handeln, als der Regel gemäſs, ein anderes, als gegen sie streitend, denken. Das wirkliche Handeln zwar bleibt immer von der absoluten Freiheit abhängig, und das Handeln der freien Intelligenz ist nicht in der Wirklichkeit bestimmt, nicht mechanisch nothwendig, als wodurch die Freiheit der Selbstbestimmung aufgehoben würde, sondern es ist nur in dem nothwendigen Begriffe davon bestimmt. Wie ist denn nun diese Nothwendigkeit im bloſsen Begriffe, die doch keinesweges eine Nothwendigkeit in der Wirklichkeit ist, füglich zu bezeichnen? Ich sollte meinen, nicht schicklicher, als so: ein solches Handeln *gehöre*, und *gebühre* sich, es *solle* seyn: das entgegesetzte gebühre sich nicht, und solle nicht seyn.

Nun ist der Begriff einer solchen Regel, wie schon oben gezeigt worden, ein schlechthin erster, unbedingter, keinen Grund auſser sich habender, sondern absolut sich selbst begründender Begriff. Sonach soll jenes Handeln nicht seyn aus diesem oder jenem Grunde, nicht darum, weil etwas anderes gewollt wird, oder seyn soll, sondern es soll seyn, schlechthin weil es seyn soll. Dieses Sollen ist sonach ein absolutes categorisches Sollen; und jene Regel eine ohne Ausnahme gültiges Gesetz, da ja seine Gültigkeit schlechthin keiner möglichen Bedingung unterworfen ist.

Denkt

Denkt man in das absolute Sollen noch das gebieterische, jede andere Neigung niederschlagende hinein, so kann dieses Merkmal hier noch nicht erklärt werden, da wir das Gesetz lediglich auf die absolute Freiheit beziehen, in welcher keine Neigung, oder des etwas denkbar ist.

Man hat, gleichfalls sehr treffend, diese Gesetzgebung *Autonomie*, Selbstgesetzgebung, genannt. Sie kann in dreifacher Rücksicht so heifsen. — Zuförderst, den Gedanken des Gesetzes überhaupt schon vorausgesetzt, und das Ich lediglich als freie Intelligenz betrachtet, wird das Gesetz *überhaupt* ihr nur dadurch zum Gesetze, dafs sie darauf reflectirt, und mit Freiheit sich ihm unterwirft, d. i. selbstthätig es zur unverbrüchlichen Maxime alles ihres Wollens macht; und hinwiederum, was in jedem *besondern* Falle dieses Gesetz erfodere, mufs sie erst — wie wohl von selbst sich verstehen sollte, aber da es bei vielen sich nicht von selbst versteht, unten scharf erwiesen werden wird — mufs, sage ich, die Intelligenz durch die Urtheilskraft finden, und abermals frei sich die Aufgabe geben, den gefundnen Begriff zu realisiren. Sonach ist die ganze moralische Existenz nichts anderes, als eine ununterbrochne Gesetzgebung des vernünftigen Wesens an sich selbst; und wo diese Gesetzgebung aufhört, geht die Unmoralität an. — Dann, was den Inhalt des Gesetzes anbelangt, wird nichts gefodert, als absolute Selbstständigkeit, absolute Unbestimmbarkeit durch irgend etwas aufser dem Ich. Die materielle Bestimmung des Willens nach dem Gesetze wird sonach lediglich

aus

aus uns selbst hergenommen; und alle *Heteromie*, Entlehnung der Bestimmungsgründe von irgend etwas aufser uns, ist geradezu gegen das Gesetz. — Endlich, der ganze Begriff unsrer nothwendigen Unterwerfung unter ein Gesetz entsteht lediglich durch absolut freie Reflexion des Ich auf sich selbst in seinem wahren Wesen, d. h. in seiner Selbstständigkeit. Der abgeleitete Gedanke dringt sich, wie nachgewiesen ist, nicht etwa unbedingt auf, welches völlig unbegreiflich wäre, und den Begriff einer Intelligenz aufhöbe, noch vermittelst eines Gefühls, oder des Etwas, sondern er ist die Bedingung, die nothwendige *Weise* eines freien Denkens. Sonach ist es das Ich selbst, das sich in dieses ganze Verhältnifs einer Gesetzmäfsigkeit bringt, und die Vernunft ist sonach in jeder Rücksicht ihr eignes Gesetz.

Hier läfst sich auch klar, wie mir es scheint, einsehen, wie die Vernunft *praktisch* seyn könne, und wie diese praktische Vernunft gar nicht das so wunderbare, und unbegreifliche Ding sey, für welches sie zuweilen angesehen wird, gar nicht etwa eine zweite Vernunft sey, sondern dieselbe, die wir als theoretische Vernunft alle gar wohl anerkennen.

Die Vernunft ist nicht ein Ding, das *da sey* und *bestehe*, sondern sie ist Thun, lauteres, reines Thun. Die Vernunft schaut sich selbst an: dies kann sie, und thut sie, eben weil sie Vernunft ist; aber sie kann sich nicht anders finden, denn sie ist; als ein Thun. Nun ist sie *endliche* Vernunft, und alles, was sie vorstellt, wird ihr, indem sie es vorstellt, endlich

und bestimmt; sonach wird auch, lediglich durch die Selbstanschauung, und das Gesetz der Endlichkeit, an welches diese gebunden ist, ihr ihr Thun ein bestimmtes. Aber Bestimmtheit eines reinen Thun, als solchen, giebt kein Seyn, sondern ein Sollen. So ist die Vernunft *durch sich selbst bestimmend ihre Thätigkeit*; aber — *eine Thätigkeit bestimmen*, oder *praktisch seyn*, ist ganz dasselbe. — In einem gewissen Sinne ist es von jeher der Vernunft zugestanden worden, dafs sie praktisch sey; in dem Sinne, dafs sie die *Mittel* für irgend einen aufser ihr etwa durch unser Naturbedürfnifs, oder durch unsre freie Willkühr, gegebnen Zweck finden müsse. In dieser Bedeutung heifst sie *technisch praktisch*. Von uns wird behauptet, dafs die Vernunft schlechthin aus sich selbst und durch sich selbst einen *Zweck* aufstelle; und in so fern ist sie schlechthin praktisch. Die praktische Dignität der Vernunft ist ihre *Absolutheit* selbst; ihre Unbestimmbarkeit durch irgend etwas aufser ihr, und vollkommne Bestimmtheit durch sich selbst. Wer diese Absolutheit nicht anerkennt — man kann sie nur in sich selbst durch Anschauung finden — sondern die Vernunft für ein blofses Räsonnir-Vermögen hält, welchem erst Objecte von aufsen gegeben seyn müfsten, ehe es sich in Thätigkeit versetzen könne; dem wird es immer unbegreiflich bleiben, wie sie schlechthin praktisch seyn könne, und er wird nie ablassen zu glauben, dafs die Bedingungen der Ausführbarkeit des Gesetzes vorher erkannt seyn müssen, ehe das Gesetz angenommen werden könne.

Die

(Die Aussichten auf ein Ganzes der Philosophie, welche sich von hieraus darbieten, sind mannichfaltig. Ich kann mir nicht versagen, wenigstens eine derselben anzuzeigen. — Die Vernunft bestimmt durch sich selbst ihr Handeln, weil sie sich selbst anschauend, und endlich ist. Dieser Satz hat eine doppelte Bedeutung, da das Handeln der Vernunft von zwei Seiten angesehen wird. In einer Sittenlehre wird er nur auf das vorzugsweise so genannte Handeln bezogen, das von dem Bewufstseyn der Freiheit begleitet ist, und daher selbst auf dem gemeinen Gesichtspunkte für ein Handeln anerkannt wird; das *Wollen*, und *Wirken.* Aber der Satz gilt eben sowohl von dem Handeln, welches man als ein solches nur auf dem transscendentalen Gesichtspunkte findet, dem Handeln *in der Vorstellung.* Das Gesetz, welches die Vernunft ihr selbst für das erstere giebt, das Sittengesetz, wird von ihr selbst nicht nothwendig befolgt, weil es sich an die Freiheit richtet; dasjenige, welches sie sich für das letztere giebt, das Denkgesetz, wird nothwendig befolgt, weil die Intelligenz in Anwendung desselben, obwohl thätig, doch nicht freithätig ist. Das ganze System der Vernunft sonach, sowohl in Ansehung dessen, das da seyn *soll,* und dessen, das zu Folge dieses Sollens als seyend schlechthin postulirt wird, nach der erstern Gesetzgebung; als in Ansehung dessen, das als seyend unmittelbar gefunden wird, nach der letztern Gesetzgebung, ist durch die Vernunft selbst, als nothwendig, im voraus bestimmt. Was aber die Vernunft selbst, nach ihren eignen Gesetzen zusammengesetzt hat, sollte sie

 ohne

ohne Zweifel nach denselben Gesetzen auch wieder auflösen können: oder die Vernunft erkennt nothwendig sich selbst vollständig, und es ist eine Analyse ihres gesammten Verfahrens, oder ein System der Vernunft möglich. — So greift in unsrer Theorie alles in einander, und die nothwendige Voraussetzung ist nur unter Bedingung solcher Resultate, und keiner andern, möglich. Entweder, alle Philosophie muſs aufgegeben, oder die absolute Autonomie der Vernunft muſs zugestanden werden. Nur unter dieser Voraussetzung ist der Begriff einer Philosophie vernünftig. Alle Zweifel, oder alles Abläugnen der Möglichkeit eines Vernunft-Systems gründen sich auf die Voraussetzung einer *Heteronomie*; auf die Voraussetzung, daſs die Vernunft durch etwas auſser ihr selbst bestimmt seyn könne. Aber diese Voraussetzung ist schlechthin vernunftwidrig; (ein Widerstreit gegen die Vernunft.)

Beschreibung des Princips der Sittlichkeit nach dieser Deduction.

Das Princip der Sittlichkeit ist der nothwendige Gedanke der Intelligenz, daſs sie ihre Freiheit nach dem Begriffe der Selbstständigkeit, schlechthin ohne Ausnahme, bestimmen sollte.

Es ist ein *Gedanke*, keinesweges ein Gefühl, oder eine Anschauung, wiewohl dieser Gedanke sich auf die intellectuelle Anschauung der absoluten Thätigkeit der Intelligenz gründet: ein *reiner* Gedanke, dem nicht das geringste von Gefühl, oder von sinnlicher Anschauung beigemischt seyn kann, da er der unmittelbare Begriff der reinen Intelligenz von sich selbst, als solcher, ist; ein *nothwendiger* Gedanke, denn er ist die Form, unter welcher die Freiheit der Intelligenz gedacht wird; der *erste*, und *absolute* Gedanke, denn da er der Begriff des denkenden selbst ist, so gründet er sich auf keinen andern Gedanken, als Folge auf seinen Grund, und ist durch keinen andern bedingt.

Der Inhalt dieses Gedankens ist, daſs das freie Wesen *solle*; denn *Sollen* ist eben der Ausdruck für die Bestimmtheit der Freiheit; daſs es seine Freiheit unter ein *Gesetz* bringen solle; daſs dieses Gesetz kein anderes sey, als *der Begriff der absoluten Selbstständigkeit* (absolute Unbestimmbarkeit durch irgend etwas auſser ihm;) endlich, daſs dieses Gesetz *ohne Ausnahme* gelte, weil es die ursprüngliche Bestimmung des freien Wesens enthält.

Transscendentale Ansicht dieser Deduction.

Wir sind in unserm Räsonnement ausgegangen von der Voraussetzung, daſs das Wesen des Ich in seiner Selbstständigkeit, oder, da diese Selbstständigkeit nur unter gewissen noch nicht aufgezeigten

Bedingungen als etwas wirkliches gedacht werden kann, in seiner Tendenz zur Selbstständigkeit bestehe. Wir haben untersucht, wie unter dieser Voraussetzung, das sich selbst denkende Ich sich werde denken müssen. Wir gingen sonach aus von einem objectiven Seyn des Ich. Ist denn nun das Ich, an sich etwas objectives, ohne Beziehung auf ein Bewufstseyn? War denn z. B. das von uns §. 1. aufgestellte auf kein Bewufstseyn bezogen? Ohne Zweifel wurde es auf das unsrige bezogen, die wir philosophirten. Jetzt beziehe man dasselbe auf das Bewufstseyn des ursprünglichen Ich; und nur zufolge dieser Beziehung sieht man unsre Deduction aus dem richtigen Gesichtspunkte an. Sie ist nicht dogmatisch, sondern transscendental-idealistisch. Wir wollen nicht etwa ein Denken aus einem Seyn an sich folgern; denn das Ich ist nur für sein Wissen, und in seinem Wissen. Es ist vielmehr von einem ursprünglichen Systeme des Denkens selbst, einer ursprünglichen Verkettung der Vernunftaussprüche unter sich selbst, und mit sich selbst, die Rede. — Das Vernunftwesen setzt sich absolut selbstständig, weil es selbstständig ist, und es ist selbstständig, weil es sich so setzt; es ist in dieser Beziehung Subject-Object = X. Wie es sich nun so setzt, setzt es sich theils frei, in der oben bestimmten Bedeutung des Worts, theils ordnet es seine Freiheit unter, dem Gesetze der Selbstständigkeit. Diese Begriffe sind der Begriff seiner Selbstständigkeit; und der Begriff der Selbstständigkeit enthält diese Begriffe: beides ist völlig Eins und dasselbe.

Gewisse

Gewisse Misſverständnisse, und Einwendungen machen noch die folgende Erinnerung nöthig. — Es wird nicht etwa behauptet, daſs wir auf dem gemeinen Gesichtspunkte uns des Zusammenhanges des abgeleiteten Gedanken mit seinen Gründen bewuſst würden. Es ist ja bekannt, daſs die Einsicht in die Gründe der Thatsachen des Bewuſstseyns lediglich der Philosophie angehöre, und nur vom transscendentalen Gesichtspunkte aus möglich sey. — Es wird eben so wenig behauptet, daſs dieser Gedanke mit der Allgemeinheit und in der Abstraction, als wir ihn abgeleitet haben, unter den Thatsachen des gemeinen Bewuſstseyns vorkomme; daſs man sich, ohne weiteres Zuthun des freien Nachdenkens, eines solchen Gesetzes für seine *Freiheit überhaupt* bewuſst werde. Lediglich durch philosophische Abstraction erhebt man sich zu dieser Allgemeinheit; und man nimmt diese Abstraction vor, um die Aufgabe bestimmt aufstellen zu können. Im gemeinen Bewuſstseyn kommt ja lediglich ein bestimmtes, keinesweges aber ein abstractes Denken, als Thatsache vor; indem ja alle Abstraction ein freies Handeln der Intelligenz voraussetzt. Es wird daher lediglich dies behauptet: wenn man *bestimmte* Handlungen — es versteht sich reelle, nicht etwa lediglich ideale — als frei denke, werde sich uns damit zugleich der Gedanke aufdringen, daſs sie auf eine gewisse Art eingerichtet werden *sollten*. Ja, gesetzt auch, man komme nie in die Lage, diese Erfahrung bei'm Denken seiner *eignen* Handlungen zu machen, weil man immer durch Leidenschaften, und Begierden getrieben, und seiner Freiheit nie recht inne werde; so

werde man wenigstens bei Beurtheilung der frei gedachten Handlungen anderer dieses Princip in sich entdecken. Wenn sonach jemand für seine Person das Bewufstseyn des Sittengesetzes, als Thatsache seiner innern Erfahrung von sich selbst, abläugnet, so kann derselbe gegen einen sich selbst nicht genug verstehenden Verfechter dieser Thatsache völlig recht haben, wenn etwa ein allgemein ausgedrücktes Sittengesetz unter jener Thatsache verstanden werden soll, dergleichen seiner Natur nach schlechterdings nicht unmittelbare Thatsache seyn kann. Sollte er aber das, was wir behaupteten, bestimmte Aussprüche dieses Gesetzes über einzelne freie Handlungen, ableugnen, so würde sich ihm gar leicht, wenigstens bei der Beurtheilung anderer, wenn er gerade unbefangen ist, und an sein philosophisches System nicht denkt, ein Widerspruch seines Verfahrens mit seiner Behauptung nachweisen lassen. Er wird z. B. doch nicht unwillig, und erzürnt sich nicht über die Flamme, die sein Haus verzehrte, wohl aber über den, der sie anlegte, oder verwahrlosete. Wäre er nicht ein Thor, sich über ihn zu erzürnen, wenn er nicht voraussezte, daſs derselbe auch anders hätte handeln können, und daſs er anders hätte handeln sollen.

Zwei-

Zweites Hauptstück.

DEDUCTION DER REALITÄT, UND ANWENDBARKEIT DES PRINCIPS DER SITTLICHKEIT.

Vorerinnerung zu dieser Deduction.

1) Was heifst denn überhaupt die Realität, oder Anwendbarkeit eines Princips, oder, welches in diesem Zusammenhange gleichgeltend ist, eines Begriffs? Und welche Realität insbesondre kann dem Begriffe der Sittlichkeit zukommen?

Ein Begriff hat Realität, und Anwendbarkeit, heifst: unsre Welt, — es versteht sich für uns, die

Welt unsers Bewuſstseyns — wird durch ihn in einer gewissen Rücksicht bestimmt. Er gehört unter diejenigen Begriffe, durch welche wir Objecte denken, und es giebt in diesen für uns gewisse Merkmale, darum, weil wir sie durch diesen Begriff, durch diese Denkweise, denken. Die Realität eines Begriffs aufsuchen, heiſst sonach: untersuchen, wie und auf welche Weise durch ihn Objecte bestimmt werden. — Ich will dies durch einige Beispiele deutlicher machen.

Der Begriff der *Kausalität* hat Realität, denn durch ihn entsteht in den mannigfaltigen Objecten meiner Welt ein bestimmter Zusammenhang, zufolge dessen im Denken von einem zum andern fortzugehen ist; von dem bewirkten, als solchem, auf die Ursache, von dem als Ursache bekannten, auf das bewirkte zu schlieſsen ist; das Denken des einen im Gedanken des andern in gewisser Rücksicht schon mit gedacht wird. Der Begriff des *Rechts* hat Realität. Ich denke in dem unendlichen Umfange der Freiheit (des *Freiseyns*, als eines objectiven, denn nur unter dieser Bedingung befinde ich mich auf dem Gebiete des Rechtsbegriffs) meine Sphäre nothwendig beschränkt, denke sonach Freiheit, oder freie Wesen auſser mir, mit welchen ich durch die gegenseitige Beschränkung in Gemeinschaft komme. Durch jenen Begriff sonach entstehet mir erst eine Gemeinschaft freier Wesen.

Nun findet sich aber in der Bestimmung unsrer Welt durch die beiden angeführten Begriffe ein merkwürdiger Unterschied, auf welchen ich sogleich aufmerksam

merksam machen will; indem die Frage, um deren Beantwortung es uns hier eigentlich zu thun ist, dadurch vortreflich vorbereitet wird. Es fliefst aus beiden Begriffen ein apodiktisch gültiger theoretischer Satz: jede Wirkung hat ihre Ursache — alle Menschen, als solche, haben Rechte, von Rechtswegen nemlich. Aber auf meine Praxis bezogen, kann mir gar nicht einfallen, eine Wirkung ihrer Ursache zu berauben; ich kann mir dieses weder denken, noch es wollen, noch vermag ich es. Einen Menschen hingegen wider sein Recht zu behandeln, kann ich mir gar wohl denken, ich kann es wollen, und habe sehr oft dazu auch das physische Vermögen. — Man bemerke wohl: ich kann die theoretische Ueberzeugung, dafs der andere denn doch, ohnerachtet meiner rechtswidrigen Behandlung Rechte haben, nicht verläugnen, noch mich ihrer entledigen, aber diese Überzeugung führt keinen praktischen Zwang bei sich: da hingegen die Überzeugung, dafs jede Wirkung ihre Ursache habe, alle ihr entgegengesezte Praxis gänzlich aufhebt.

Gegenwärtig ist vom Princip, oder Begriff der *Sittlichkeit* die Rede. Dieser ist nun schon, an und für sich, als bestimmte Denkform, als die einzig mögliche Weise unsre Freiheit zu denken, abgeleitet worden; es ist sonach allerdings schon jetzt etwas in unserm Bewufstseyn durch ihn bestimmt, das Bewufstseyn unsrer Freiheit. Aber dies ist nur sein unmittelbar bestimmtes. Nun könnte vermittelst dieses Begriffs der Freiheit noch einiges andere mittelbar durch ihn bestimmt werden; und davon eben ist hier die Frage.

Der Begriff der Sittlichkeit bezieht, zufolge seiner Deduction, sich gar nicht auf etwas, das da ist, sondern auf etwas, das da seyn soll. Er geht rein aus dem Wesen der Vernunft hervor, ohne alle fremde Beimischung, und fodert nichts als Selbstständigkeit; nimmt auf keine Erfahrung Rücksicht, und widerstreitet vielmehr aller Bestimmung durch irgend etwas aus der Erfahrung geschöpftes. Wenn von seiner Realität geredet wird, so kann dies nicht, — wenigstens nicht *vor's erste*, — die Bedeutung haben, daſs durch sein bloſses Denken zugleich in der Welt der Erscheinungen etwas realisirt werde. Das Object dieses Begriffs, d. h. dasjenige, was durch das Denken nach ihm uns entsteht (S. die Einleitung in unser Naturrecht) kann nur eine *Idee* seyn; ein bloſser Gedanke *in uns*, von welchem gar nicht vorgegeben wird, daſs ihm in der wirklichen Welt *auſser uns* etwas entspreche. Es entstünde sonach vors erste die Frage: welches ist denn nun diese Idee; oder, da ja Ideen nicht aufgefaſst werden können, welches ist die Art und Weise, sie zu beschreiben. (Ich setze als bekannt voraus, daſs Ideen unmittelbar nicht gedacht werden können, so wie oben das Ich als Subject - Object = X. nicht gedacht werden konnte: aber daſs allerdings die Art und Weise angegeben werden kann, wie man im Denken verfahren sollte, aber eben nicht vermag, um sie zu fassen: so wie oben allerdings angegeben werden konnte, daſs man Subject, und Object schlechterdings als Eins denken sollte. Ideen sind *Aufgaben* eines Denkens; und nur, in wiefern wenigstens die Aufgabe begriffen werden kann, kommen sie in

unserm

unserm Bewufstseyn vor) Oder, es entsteht, um das obige populär auszudrücken, die Frage: wir sollen schlechthin, sagt man uns: *was* sollen wir denn nun schlechthin?

2) Das zufolge des Begriffs der Sittlichkeit gedachte, oder das durch ihn bestimmte Object, ist die Idee dessen, was wir thun sollen. Aber wir können nichts thun, ohne ein Object unsrer Thätigkeit in der Sinnenwelt zu haben. Woher dieses Object, und wodurch wird es bestimmt?

Ich *soll* etwas, heifst: ich soll dasselbe aufser mir hervorbringen; oder, wenn ich auch, da es ohne Zweifel mir ein unendliches Ziel setzt, indem es nie *ist*, sondern immer nur *seyn soll*, es nie vollständig realisiren könnte, so soll ich doch immer so wirken, dafs ich mich auf dem Wege der Annäherung zu meinem Ziele befinde. Ich soll also doch manches, das auf diesem Wege liegt, wirklich hervorbringen.

Aber ich mufs immer einen Stoff meiner Thätigkeit haben, weil ich endlich bin; oder, was dasselbe heifst: ich kann das, was von mir gefodert wird, nicht aus Nichts hervorbringen.

Mithin müfste es etwas in der Sinnenwelt geben, *auf welches* ich zu handeln hätte, um der Realisation jener an sich unendlichen, und unerreichbaren Idee mich anzunähern. Welches ist denn nun dieses Gebiet der Sinnenwelt, auf welches die Anfoderungen

rungen des Sittengesetzes an mich sich beziehen? Wie soll ich dieses Gebiet überhaupt erkennen, und systematisch erkennen? Wie soll ich insbesondre erkennen, *wie* ich nach dem Gesetze jedes bestimmte Object in diesem Gebiet, — wie ich gerade dieses A. und dieses B. u. s. f. zu bearbeiten habe?

Soviel ergiebt sich zuförderst unmittelbar, dafs dasjenige, was ich bearbeiten soll, von mir mufs bearbeitet werden *können*, dafs ich physiches Vermögen zu der gefoderten Bearbeitung haben mufs. — Was von dem transscendentalen Gesichtspunkte aus physisches Vermögen überhaupt heifsen möge, davon tiefer unten. Hier zuförderst nur soviel:

Das freie Wesen handelt als Intelligenz, d. i. nach einem vor der Wirkung vorher von der Wirkung entworfnen Begriffe. Das zu bewirkende mufs daher wenigstens so beschaffen seyn, dafs es überhaupt durch die Intelligenz gedacht werden könne, und insbesondre, dafs es als seyend oder nicht-seyend, (als zufällig seinem Seyn nach) gedacht werde, unter welchem Seyn oder Nicht-Seyn desselben dann die freie Intelligenz bei Entwerfung ihres Zweckbegriffs wähle. Hierdurch ist uns schon eine Sphäre angezeigt, in welcher allein wir das durch unsre Kausalität physisch mögliche aufzusuchen haben, indem ein beträchtlicher Theil des seyenden durch die gemachte Bemerkung ausgeschlossen wird. Nehmlich einiges in unsrer Welt erscheint uns als nothwendig: und wir können es nicht anders denken, mithin auch, da das Wollen an die Denkgesetze gebunden ist, und ihm ein Begriff vorhergeht,

geht, auch nicht anders wollen. Einiges hingegen erscheint uns in seinem Seyn als zufällig. Ich kann z. B. nichts aufser allem Raume setzen wollen, denn ich kann aufser dem Raume nichts denken; wohl aber kann ich ein Ding an einem *andern* Orte im Raume denken, als den, den es gegenwärtig wirklich einnimmt, und eben so kann ich auch den Ort desselben verändern *wollen.*

Eine gründliche und vollständige Philosophie hat den Grund aufzuzeigen, warum auf diese Weise einiges uns als zufällig erscheine; wodurch denn auch zugleich die Grenze und der Umfang dieses zufälligen bestimmt wird. Freilich sind bis jetzt diese Fragen nicht einmahl aufgeworfen; vielweniger beantwortet.

Was uns in dieser Forschung leiten kann, ist die Bemerkung, dafs das Merkmal der Zufälligkeit sonst ein Zeichen ist, dafs etwas als Produkt unsrer Freiheit gedacht werde; wenigstens alle Produkte unsrer Freiheit, als zufällig, gedacht werden, (wie denn in unsrer Wissenschaftslehre dieser Satz aufgestellt, und erwiesen ist.) So wird z. B. die Vorstellung in Beziehung auf das Seyn des vorgestellten, als zufällig gedacht; das letztere konnte, meinen wir, immer seyn, wenn es auch nicht vorgestellt würde; und dies darum, weil wir die Vorstellung ihrer Form nach, als ein Produkt der absoluten Freiheit des Denkens, ihrer Materie nach als ein Produkt der Nothwendigkeit desselben finden.

Es dürfte sich etwa nach dieser Analogie ergeben, dafs *alles* zufällige in der Welt der Erscheinungen

gen in einem gewissen Sinne aus dem Begriffe der Freiheit herzuleiten, und als ihr Produkt zu betrachten sey. Wenn dieser Satz sich bestätigen sollte, was könnte er wohl bedeuten? Keinesweges blofs soviel, dafs diese Objecte durch die ideale Thätigkeit der Intelligenz, in ihrer Function als productiver Einbildungskraft gesetzt würden; denn dies wird in einer Sittenlehre aus der Grundlage aller Philosophie als bekannt vorausgesetzt, und gilt nicht nur für die als zufällig, sondern auch für die als nothwendig gedachten Objecte unsrer Welt. Keinesweges aber auch dieses, dafs sie als Produkte unsrer *reellen* praktischen Wirksamkeit in der Sinnenwelt gesetzt würden; denn dies widerspricht ja der Voraussetzung, dafs sie als wirklich ohne unser Zuthun vorhandne Dinge angesehen werden. Der problematisch aufgestellte Satz müfste sonach etwa diese in der Mitte liegende Bedeutung haben, dafs unsre Freiheit selbst *ein theoretisches Bestimmungsprincip unsrer Welt wäre.* Wir sagen einige Worte zur Erläuterung. Unsere Welt ist schlechthin nichts anderes, als das Nicht-Ich, ist gesetzt, lediglich um die Beschränktheit des Ich zu erklären, und erhält sonach alle ihre Bestimmungen nur durch Gegensatz gegen das Ich. Nun soll unter andern, oder vielmehr vorzugsweise, dem Ich das Prädikat der Freiheit zukommen; es mufs sonach ja wohl auch durch dieses Prädikat das Entgegengesetzte des Ich, die Welt, bestimmt werden. Und so gäbe der Begriff des *Freiseyns* ein theoretisches Denkgesetz ab, das mit Nothwendigkeit herrschte über die ideale Thätigkeit der Intelligenz.

Bei-

Beispiele dieser Art der Bestimmung unsrer Objecte haben wir schon in einer andern Wissenschaft gefunden, in der Rechtslehre. Weil ich frei bin, setze ich die Objecte meiner Welt als modificabel, schreibe ich mir einen Leib zu, der durch meinen bloſsen Willen nach meinem Begriffe in Bewegung gesetzt wird, nehme ich Wesen meines gleichen auſser mir an, u. dergl. Nur müſste hier die Untersuchung weiter zurückgeführt, und die Beweise jener Behauptung noch tiefer geschöpft werden, da wir hier gerade bey dem letzten ursprünglichsten aller Vernunft stehen.

Wenn sich diese Muthmaſsung, daſs ein Theil unsrer vorgefundnen Welt durch die Freiheit, als theoretisches Princip, bestimmt sey, bestätigen, und es sich finden sollte, daſs gerade dieser Theil die Sphäre der Objecte unsrer Pflichten ausmachte, so würde das Gesetz der Freiheit, als praktisches Gesetz an das Bewuſstseyn gerichtet, nur fortsetzen, was dasselbe, als theoretisches Princip, ohne Bewuſstseyn der Intelligenz selbst angefangen hätte. Es hätte sich selbst durch sich selbst die Sphäre, in welcher es herrſchte, bestimmt; es könnte nichts aussagen in seiner jetzigen Qualität, was es nicht schon ausgesagt hätte in seiner vorigen. Dieses Gesetz bestimmte zuerst etwas schlechthin, dieses Etwas würde durch dasselbe, als so oder so beschaffen *gesetzt:* dann *erhielte* es dasselbe auch im Fortgange der Zeit in derselben Beschaffenheit, vermittelst unsrer unter seinem Gebiete stehenden praktischen Freiheit; und der Inhalt desselben in seiner praktischen Function

liefse sich auch so ausdrücken: Handle deiner Erkenntnifs von den ursprünglichen Bestimmungen (den Endzwecken) der Dinge aufser dir gemäfs. Z. B. theoretisch fliefst aus dem Begriffe meiner Freiheit der Satz: jeder Mensch ist frei. Derselbe Begriff, praktisch betrachtet, gäbe das Gebot: du sollst ihn schlechthin als freies Wesen behandeln. Oder, der theoretische Satz heifst: mein Leib ist Instrument meiner Thätigkeit in der Sinnenwelt; derselbe, als praktisches Gebot betrachtet, würde so heifsen: behandle deinen Leib nur als Mittel zum Zwecke deiner Freiheit, und Selbstthätigkeit, keinesweges aber als selbst Zweck, oder als Object eines Genusses.

Und so erhielte denn, wenn nemlich dieses alles sich bestätigte, das Princip der Sittlichkeit noch eine ganz andere Realität, und objective Bedeutung, als die vorher angeführte; und die oben angezeichnete Frage: woher denn die Objecte für die gefoderte Thätigkeit, und welches ist denn das Erkenntnifs - Princip derselben, wäre beantwortet. Das Princip der Sittlichkeit selbst wäre zugleich ein theoretisches Princip, das als solches sich die *Materie*, den bestimmten Inhalt des Gesetzes, und als praktisches, sich die *Form* des Gesetzes, das Gebot gäbe. Dieses Princip ginge in sich selbst zurück, stünde mit sich selbst in Wechselwirkung; und wir erhielten ein vollendetes, befriedigendes System aus Einem Punkte. Es hätte etwas aufser uns diesen Endzweck, darum, weil wir es so behandeln sollten; und wir sollten es so behandeln, darum, weil es diesen Endzweck hätte. Wir hätten die gesuchte *Idee* dessen, *was wir sollten,*

ten, und das *Substrat*, *in welchem* wir uns der Realisation dieser Idee annähern sollten, zugleich gefunden.

3) Was bedeutet überhaupt der Begriff eines physischen Vermögens zu einer Wirksamkeit auf Objecte; und wie entsteht uns dieser Begriff?

Zuförderst; wessen sind wir uns denn eigentlich bewufst, wenn wir uns unsers Wirkens in der Sinnenwelt bewufst zu seyn glauben? Was kann in diesem unmittelbaren Bewufstseyn liegen, und was kann nicht in ihm liegen? — Wir sind uns unmittelbar bewufst unsers Begriffs vom Zwecke, des eigentlichen Wollens; einer absoluten Selbstbestimmung, wodurch gleichsam das ganze Gemüth auf einen einzigen Punkt zusammengefafst wird. Wir werden uns ferner unmittelbar bewufst der Realität, und wirklichen Empfindung des vorher nur im Zweckbegriffe gedachten Objects, als eines in der Sinnenwelt wirklich gegebnen. (Es dürfte jemand vorläufig einreden: auch der *Arbeit* des Hervorbringens, die zwischen dem Entschlusse des Willens, und seiner Realisation in der Sinnenwelt, in die Mitte fällt, sind wir uns bewufst. Ich antworte: dies ist kein besonderes Bewufstseyn, sondern lediglich das schon angezeigte allmähliche Bewufstseyn unsrer Befriedigung. Von der Fassung des Entschlusses geht diese an, und successiv fort, indem das Wollen successiv fortgesetzt wird, bis zur *vollständigen* Ausführung unsers Zweckbegriffs. Also — dieses

Bewuſstseyn ist nur die synthetische Vereinigung der aufgezeigten beiden Arten des Bewuſstseyns, des Wollens, und des gewollten, als eines wirklichen.)

Keinesweges bewuſst sind wir uns *des Zusammenhanges* zwischen unserm Wollen und der Empfindung der Realität des gewollten. — Unsrer Behauptung zufolge soll unser Wille die Ursache dieser Realität seyn. Wie mag dieses zugehen? Oder, wenn wir, wie es sich gebührt, die Frage transscendental ausdrücken: wie mögen wir dazu kommen, diese sonderbare Harmonie zwischen einem Zweckbegriffe, und einem wirklichen Objecte auſser uns anzunehmen, deren Grund keinesweges im letztern, sondern im erstern liegen soll? — Daſs ich die Frage selbst durch Gegensetzung deutlicher mache. Der Erkenntniſs-Begriff soll seyn ein *Nachbild* von etwas auſser uns; der *Zweckbegriff* ein *Vorbild* für etwas auſser uns. Gleichwie dort billiger Weise die Frage entsteht nach dem Grunde, nicht der Harmonie *an sich* — denn dieses hätte keinen Sinn, indem Einheit und Harmonie zwischen Entgegengesetzten nur in sofern ist, in wiefern sie gedacht wird durch eine Intelligenz — sondern der *Annahme* einer solchen Harmonie *des Begriffs als zweitem, mit dem Dinge, als erstem*; so wird hier umgekehrt gefragt nach dem Grunde der Annahme einer Harmonie *des Dinges, als zweitem, mit dem Begriffe als erstem.*

Dort wurde die Frage so beantwortet: beide sind Eins und eben dasselbe; nur angesehen von verschie-

schiedenen Seiten: der Begriff, wenn er nur ein der Vernunft nothwendiger ist, ist selbst das Ding, und das Ding nichts anderes, als der nothwendige Begriff von ihm. Wie wenn wir hier eine ähnliche Antwort erhielten, — und dasjenige, was wir aufser uns hervorgebracht zu haben glauben, nichts anders wäre, als unser Zweckbegriff selbst, angesehen von einer gewissen Seite; nur, dafs diese Harmonie lediglich unter einer gewissen Bedingung statt fände, und wir von dem, was unter dieser Bedingung steht, sagten: dieses können wir; von dem was nicht darunter steht, sagten: dieses können wir nicht?

Was ich wollte, ist, wenn es wirklich wird, Object einer Empfindung. Es mufs sonach ein *bestimmtes Gefühl* vorhanden seyn, zufolge dessen es gesetzt wird, da alle Realität für mich nur unter dieser Bedingung statt findet. Mein *Wollen* wäre sonach in diesem Falle von einem, auf das Gewollte sich beziehenden *Gefühle* begleitet; durch welche Ansicht wir soviel gewinnen, dafs die Sphäre unsrer Untersuchung lediglich in das Ich fällt; wir nur von dem zu reden haben, was in uns selbst vorgeht, keinesweges von dem, was aufser uns vorgehen soll.

Gefühl ist immer der Ausdruck unsrer *Begrenztheit;* sonach auch hier. Nun ist in unserm Falle insbesondre ein Übergang von einem Gefühle, bezogen auf das Object, wie es ohne unser Zuthun seyn sollte, zu einem andern Gefühle, bezogen auf dasselbe Object, wie es durch unsre Wirksamkeit modificirt seyn soll. Es ist sonach, da das letztere Pro-

 dukt

dukt unsrer Freiheit seyn soll, ein Übergang aus einem begrenzten zu einem minder begrenztem Zustande.

Und jetzt können wir unsre Aufgabe bestimmter so ausdrücken: *wie hängt mit einer Selbstbestimmung durch Freiheit (einem Wollen) eine wirkliche Erweiterung unserer Grenzen zusammen;* oder, transscendental ausgedrückt: *wie kommen wir dazu eine solche Erweiterung anzunehmen?*

Jene Annahme einer neuen Realität aufser mir ist eine weitere Bestimmung meiner Welt; eine Veränderung derselben in meinem Bewufstseyn. Nun wird meine Welt bestimmt durch den Gegensatz mit mir, und zwar meine ursprünglich gefundne, ohne mein Zuthun vorhanden seyn sollende Welt durch den Gegensatz mit mir, wie ich mich nothwendig finde, nicht etwa, wie ich mich mit Freiheit mache: mithin müfste einer Veränderung — (einer veränderten Ansicht,) meiner Welt, eine Veränderung (eine veränderte Ansicht) meiner selbst zum Grunde liegen.

Wenn ich sonach durch meinen Willen etwas in mir selbst verändern könnte, so würde dadurch nothwendig auch meine Welt verändert; und indem die Möglichkeit des erstern angegeben wäre, wäre zugleich auch die Möglichkeit des zweiten erklärt. *Meine Welt* wird verändert, heifst, *Ich* werde verändert; *meine Welt* wird weiter bestimmt, heifst, *Ich* werde weiter bestimmt.

Jetzt

Jetzt ist die aufgeworfne Frage so zu fassen: was mag das heiſsen, und wie mag es sich denken lassen: *Ich* verändere *mich?* Ist nur diese Frage beantwortet, so ist die andere: wie mag ich meine Welt verändern können, ohne Zweifel schon mit beantwortet. — Indem ich überhaupt nur *will*, bestimme ich mich selbst, concentrire ich mein gesammtes Wesen von allem unbessimmten, und lediglich bestimmbaren in einem einzigen bestimmten Punkte, wie so eben erinnert worden. Also: *ich* verändere *mich*, aber nicht aus allem Wollen erfolgt, das Geschehen des gewollten. Sonach muſs das durch jeden Willensakt zu verändernde Ich, und dasjenige Ich, durch dessen Veränderung sich zugleich unsere Ansicht der Welt verändert, verschieden seyn, und aus der Bestimmung des erstern die Bestimmung des letztern nicht nothwendig folgen. Welches ist denn nun das Ich in der erstern Bedeudung? Es ist aus dem obigen (§. 2.) bekannt: Dasjenige, welches durch die absolute Reflexion auf sich selbst sich losgerissen hat von sich selbst, und selbstständig hingestellt; das lediglich von seinem Begriffe abhängende. Was nur gedacht werden kann, dadurch kann das Ich in dieser Bedeutung bestimmt werden, da es in dieser Bedeutung ja ganz und lediglich unter der Botmäſsigkeit des Begriffs steht. — Ist denn nun noch ein anderes Ich da? Nach den oben gegebenen Erörterungen, ohne allen Zweifel: dasjenige, *von welchem* das jetzt beschriebne Ich, in welchem die Intelligenz als solche, die Obergewalt hat, sich losgerissen, um sich selbstständig hinzustellen; das *objective*, strebende, und trei-

 bende

bende Ich. Nehme man an, dieses Streben gehe auf gewisse bestimmte Willensbestimmung aus, wie es ohne Zweifel muſs, da es ja nur als ein bestimmtes Streben zu denken ist. Setze man eine Willensbestimmung durch Freiheit, die mit jenem Streben nicht zusammenfällt, durch dasselbe nicht gefodert wird; dergleichen Willensbestimmung man allerdings annehmen kann, da die Freiheit des Willens absolut unter keiner Bedingung steht, auſser der der Denkmöglichkeit und von dem Einflusse des Triebes ausdrücklich sich losgerissen hat. In diesem Falle bliebe, daſs ich mich so ausdrücke, die Ichheit getheilt, wie sie eben getheilt wurde; der Trieb fiele mit dem Willen nicht zusammen, und ich wäre lediglich meines Wollens, meines bloſsen leeren Wollens, mir bewuſst. Ein Theil des Ich wäre verändert, der Zustand des Willens; nicht aber das ganze Ich; das treibende bliebe in demselben Zustande in welchem es war; es bliebe unbefriedigt, da es ja ein solches Wollen, wie das hervorgebrachte gar nicht, sondern ein ganz anderes gefodert hätte. Setze man im Gegentheil, daſs die Willensbestimmung dem Triebe gemäſs sey, so findet jene Trennung nicht mehr statt; das ganze vereinigte Ich wird verändert, und nach dieser Veränderung ist auch unsre Welt anders zu bestimmen.

Um alle hier erhaltenen Ansichten zu vereinigen, thun wir einen Rückblick auf das oben gesagte. Nach dem so eben erwähnten ursprünglichen Streben, oder der Freiheit selbst als einem theoretischen Princip, könnte wohl, wie wir vermutheten,

unsre

unsre Welt selbst in gewisser Rücksicht bestimmt werden. Wornach aber ein anderes bestimmt werden soll, das mufs selbst bestimmt seyn. Es ist sonach in jenem Zusammenhange, von der Freiheit, als einem objectiven die Rede, sonach ganz richtig von dem ursprünglichen und wesentlichen Streben des Vernünftigen. Durch dieses sonach, als theoretisches Princip, wäre ursprünglich unsre Welt bestimmt, und es käme insbesondre durch dieses Princip in dieselbe die Zufälligkeit, also die Ausführbarkeit freier Entschliefsungen.

Das Resultat alles problematisch aufgestellten würde sonach dieses seyn: der Grund des Zusammenhangs der Erscheinungen mit unserem Wollen ist der Zusammenhang unsers Wollens mit unsrer Natur. Wir können dasjenige, wozu unsre Natur uns treibt, und können nicht, wozu sie uns nicht treibt, sondern wozu wir uns mit regelloser Freiheit der Einbildungskraft entschliefsen. — Auch ist wohl zu bemerken, dafs hier die Möglichkeit, dem Sittengesetze Gnüge zu thun, nicht durch ein fremdes aufser ihm liegendes Princip (heteronomisch) sondern durch das Sittengesetz selbst (autonomisch) sich bestimmt finde.

Zur Vermeidung alles Mifsverständnisses ist noch dieses zu erinnern, dafs jenes Treiben unsrer Natur, welches unser physisches Vermögen bestimmt, nicht eben das Sittengesetz selbst seyn mufs. Wir vermögen ja auch unmoralische Entschliefsungen auszuführen. Es dürfte sonach hierin noch eine neue Grenzlinie zu ziehen seyn. Soviel aber

läfst sich behaupten, dafs dasjenige, was das letztere gebietet, innerhalb der Sphäre des erstern fallen müsse; und somit ist gleich anfangs der Einwurf, dafs es ja wohl unmöglich seyn könne, dem Sittengesetz Genüge zu leisten, abgewiesen.

Die Absicht dieser Vorerrinnerung war die, zu sehen, was die gegenwärtig angekündigte Deduction zu leisten habe. Dieser Zweck ist erreicht. Es ist klar, dafs in ihr folgende Hauptsätze zu erweisen seyen.

1) Das Vernunftwesen, welches nach dem vorigen Hauptstücke sich selbst als absolut frei, und selbstständig setzen soll, kann dieses nicht, ohne zugleich auch seine Welt theoretisch auf eine gewisse Weise zu bestimmen. Jenes Denken seiner selbst, und dieses Denken seiner Welt geschehen durch denselben Akt, und sind absolut Ein und eben dasselbe Denken; beides integrirende Theile einer und eben derselben Synthesis. — Die Freiheit ist ein theoretisches Princip.

2) Die Freiheit, die auch als praktisches Gesetz im vorigen Hauptstücke erwiesen wurde, bezieht sich auf jene Weltbestimmungen, und fodert, dieselben zu erhalten, und zur Vollendung zu bringen,

§. 4.

Deduction eines Gegenstandes unsrer Thätigkeit überhaupt.

Erster Lehrsatz.

Das Vernunftwesen kann sich kein Vermögen zuschreiben, ohne zugleich etwas ausser sich zu denken, worauf dasselbe gerichtet sey.

Vorerinnerung.

Alle in unserm ersten Hauptstücke aufgestellten Sätze sind lediglich formal, ohne alle materiale Bedeutung. Wir sehen ein, *daſs* wir sollen; aber begreifen weder, *was* wir sollen, noch *worin* wir das gesollte darzustellen haben. Dies entsteht uns eben dadurch, wodurch überhaupt alles lediglich formale Philosophiren entsteht: wir haben abstrakte Gedanken aufgestellt, und keinesweges concrete, wir haben eine Reflexion, als solche überhaupt, beschrieben, ohne sie zu bestimmen, d. i. ohne die Bedingungen ihrer Möglichkeit anzugeben. Dies war kein Fehler, da wir nach den Gesetzen des systematischen Vortrags so zu verfahren hatten, es selbst gar wohl wuſsten, daſs wir so verführen, und nach Aufstellung dieser bloſs formalen Sätze unsere

Untersuchung keineswegs zu schliefsen gedenken, als ob nunmehro alles geschehen sey.

Diese Bemerkung weis't uns auch bestimmt unser gegenwärtiges Geschäft an: wir haben die Bedingungen der Möglichkeit der im vorigen Hauptstücke aufgestellten Reflexion anzugeben. Es wird sich finden, dafs die zunächst aufzuzeigende Bedingung, derselben wieder unter ihrer Bedingung stehe, und diese, wieder unter der ihrigen, u. s. f. dafs wir sonach eine ununterbrochne Kette von Bedingungen erhalten werden, die wir in einer Reihe von Lehrsätzen aufstellen wollen.

Dadurch ergiebt sich auch, dafs, ohnerachtet wir mit diesem Hauptstücke auf einen andern Boden kommen, dieses dennoch nicht etwa durch einen Sprung, sondern durch gleichmäfsiges Fortschreiten des systematischen Räsonnements geschieht, und dafs wir gegenwärtig den Faden gerade da wieder aufheben, wo wir ihn zu Ende des vorigen Hauptstücks fallen liefsen. Wir schreiben uns, so gewifs wir uns unsrer selbst bewufst werden, ein absolutes Vermögen der Freiheit zu, wurde dort behauptet. Wie ist dieses möglich, wird gegenwätig gefragt: und so knüpfen wir die aufzuzeigenden Bedingungen an das Bewufstseyn der Freiheit, und vermittelst desselben an das unmittelbare Selbstbewufstseyn; welche letztere Verknüpfung eben das Wesen einer philosophischen Deduction ausmacht.

Nun

Nun ist man auch, wie sich bald zeigen wird, bei den hier zu führenden Beweisen der innern Anschauung seiner Thätigkeit, durch welche die zu untersuchenden Begriffe zu Stande gebracht werden, keinesweges überhoben. Wir hätten sonach, da die Beobachtung unsrer Selbstthätigkeit allerdings in Anspruch genommen wird, unsre Sätze in diesem Hauptstücke eben sowohl als Aufgaben aufstellen, und den oben stehenden Lehrsatz auch so ausdrücken können: das Vermögen der Freiheit bestimmt zu denken, u. dergl. Aber, ohnerachtet schon die Absicht, die Freiheit der Methode zu zeigen, und unser System vor einem einförmigen Zuschnitte vor der Hand noch zu verwahren, uns hinlänglich entschuldigen könnte, hatten wir bei dieser Art der Aufstellung auch noch den Zweck, den Punkt, auf welchem bei Bestimmung jenes Gedankens die Aufmerksamkeit zu richten ist, genau anzugeben; da es ja, wie sich zeigen wird, mehrere Bedingungen, und Bestimmungen desselben giebt.

Erklärung.

Ohne Zweifel wird jedermann, der die oben stehenden Worte vernimmt, sie so verstehen: Es ist schlechterdings unmöglich, das jemand sein Vermögen der Freiheit denke, ohne zugleich etwas objectives sich einzubilden, auf welches er mit dieser Freiheit handle; sey es auch etwa kein bestimmter Gegenstand, sondern nur die bloſse Form der Objectivität, eines Stoffes, auf

den

den das Handeln gehe, überhaupt. So sind diese Worte denn auch allerdings zu verstehen, und sie bedürfen in dieser Rücksicht keiner Erklärung. In einer andern Beziehung aber ist sowohl über die Form unsrer Behauptung, der Bedingung, unter der sie gelten soll, als über die Materie, den Inhalt derselben, einige Erläuterung nöthig.

Was das erstere anbelangt, dürfte jemand sagen: Es ist ja so eben im ersten Hauptstücke gefodert worden, das blofse leere Vermögen der Freiheit, ohne alles Object zu denken, und wenn wir dieses nicht auch wirklich gekonnt hätten, so wäre bis hieher aller Unterricht, der uns angedeihen sollte, verlohren gewesen. Ich antworte: ein anderes ist das abstracte Denken in der Philosophie, dessen Möglichkeit selbst durch die vorhergegangne Erfahrung bedingt ist: wir fangen unser Leben nicht an bei'm Speculieren, sondern wir fangen es eben bei'm Leben selbst an. Ein anderes ist das ursprüngliche, und bestimmte Denken auf dem Gesichtspunkte der Erfahrung. Der Begriff der Freiheit, wie wir ihn oben hatten, kam für uns durch Abstraction, durch Analyse, zu Stande; wir hätten ihn aber so gar nicht zu Stande bringen können, wenn wir ihn nicht schon vorher gehabt hätten, als *gegeben* und zu seiner Zeit *gefunden*. Von diesem letztern Zustande, als einem Zustande des *ursprünglichen*, nicht des *philosophirenden* Ich ist hier die Rede; und

unsre

unsre Meinung ist die: du kannst dich nicht frei *finden*, ohne zugleich in demselben Bewufstseyn ein Object zu finden, auf welches deine Freiheit gehen solle.

Dann, es wird behauptet eine absolute Synthesis des Denkens, eines Vermögens, und eines Objects; also eine *gegenseitige* Bedingtheit eines Denkens durch das andere. Es ist zuförderst nicht etwa in der Zeit eins eher als das andere; sondern beides ist der Gedanke desselben Moments: es ist sogar, wenn man nur darauf sieht, dafs beide *gedacht* werden, keine Abhängigkeit des einen Denkens vom andern anzunehmen, sondern von jedem wird das Bewufstseyn zum andern unwiderstehlich fortgetrieben. Sieht man aber darauf, *wie* beide gedacht werden, so ist das Denken der Freiheit ein unmittelbares Denken zufolge einer intellectuellen Anschauung, das Denken des Objects ein mittelbares. Das erstere wird nicht durch das letztere hindurch erblickt; wohl aber umgekehrt das letztere durch die erstere hindurch. Die Freiheit ist unser Vehiculum für die Erkenntnifs der Objecte; nicht aber umgekehrt die Erkenntnifs der Objecte das Vehiculum für die Erkenntnifs unsrer Freiheit.

Endlich: es ist zweierlei behauptet worden, theils, dafs ein Object das *aufser* der freien Intelligenz liegen solle, gedacht, theils, dafs das freie Handeln darauf *bezogen* werde, und zwar so, dafs nicht das Handeln durch das Object, sondern dafs umgekehrt das Object durch das Handeln

deln bestimmt werden solle. Es ist sonach in unserm Beweise zweierlei darzuthun: theils die Nothwendigkeit der *Entgegensetzung*, theils die der *Beziehung*, und zwar dieser *bestimmten* Beziehung.

Beweis.

1) Das Vernunftwesen kann sich kein Vermögen der Freiheit zuschreiben, ohne mehrere wirkliche, und bestimmte Handlungen, als durch seine Freiheit möglich, zu denken.

Der letztere Satz sagt, was der erstere; beide sind identisch. Ich schreibe mir Freiheit zu, heifst eben, ich denke mehrere, unter sich verschiedne Handlungen, als durch mich gleich möglich. Es bedarf zur Einsicht in die Wahrheit dieser Behauptung nichts weiter, als dafs man seinen Begriff eines Vermögens der Freiheit analysire.

Ein Vermögen ist, nach obigem, schlechterdings nichts weiter. als ein Produkt des blofsen Denkens, um an dasselbe, da die endliche Vernunft nur discursiv und vermittelnd denken kann, eine nicht ursprünglich gesetzte, sondern erst in der Zeit entstehende, Wirklichkeit anknüpfen zu können. Wer unter dem Begriffe des Vermögens etwas anderes denkt, als ein solches blofses Mittel der Anknüpfung, der versteht sich selbst nicht. — Nun soll hier nicht etwa erst aus der Wirklichkeit auf das Vermögen zurückgeschlossen werden, wie es wohl in andern

Fällen

Fällen häufig geschieht, sondern das Denken soll vom Vermögen, als erstem, und unmittelbarem anheben. Dennoch läfst auch unter dieser Bedingung das Vermögen sich nicht denken, ohne dafs zugleich auch die Wirklichkeit gedacht werde, da beides synthetisch vereinigte Begriffe sind, und ohne das Denken der letztern kein Vermögen und überhaupt gar nichts gedacht würde. Ich sage ausdrücklich: die Wirklichkeit mufs *gedacht* werden, nicht etwa unmittelbar *wahrgenommen*; nicht etwa, dafs ich mich so ausdrücke, als *wirklich*, sondern lediglich als möglich durch eine blofs ideale Function der Einbildungkraft, entworfen werden. Wirklichkeit ist Wahrnehmbarkeit, Empfindbarkeit; diese wird nothwendig gesetzt, nicht etwa ihrem Wesen nach, sondern nur ihrer Form nach: es wird dem Ich das Vermögen zugeschrieben, Empfindbarkeit hervorzubringen; aber auch nur das Vermögen, nicht etwa die That. — Wie die Vernunft ursprünglich zu dieser blofsen Form kommen möge, diese Frage, die weiter unten zur Gnüge erörtert werden wird, wird man uns hier erlassen. Genug, *wir* können diese Form denken, und vermittelst ihrer ein blofses Vermögen.

Nun soll hier ferner ein *freies* Vermögen gedacht werden, keinesweges etwa ein bestimmtes, dessen Art der Äufserung in seiner Natur liegt, wie etwa bei den Objecten. Wie verfährt das Vernunftwesen, um sich ein solches zu denken?

Wir können dieses Verfahren lediglich beschreiben, und müssen jedem überlassen, durch eigne innere Anschauung von der Richtigkeit dieser unsrer Beschreibung sich selbst zu überzeugen.

Das Ich setzt sich selbst — nur idealiter, es stellt sich selbst nur so vor, ohne daſs es wirklich und in der That so ist, oder sich so *findet* — das Ich setzt sich, als mit Freiheit wählend unter entgegengesetzten Bestimmungen der Wirklichkeit. Dieses Object = A, das etwa schon ohne unser Zuthun bestimmt ist, könnte auch bestimmt seyn = X, oder auch = — X, oder auch noch anders, und so ins unendliche fort; — so führt das Ich sich gleichsam redend ein: — welche von diesen Bestimmungen ich wähle, oder ob ich überhaupt keine wähle, sondern A. lasse, wie es ist, hängt lediglich ab von der Freiheit meines Denkens. Welche ich aber wählen werde, wird, wenn ich mich durch den Willen bestimme, sie hervorzubringen, wirklich für meine Wahrnehmung in der Sinnenwelt entstehen. — Nur inwiefern ich so mich setze, setze ich mich als frei, d. h. denke die Wirklichkeit als abhängig von meiner unter der Botmäſsigkeit des bloſsen Begriffs stehenden reellen Kraft; wie jeder, der diesen Gedanken bestimmt denken will, sich bald überzeugen wird.

Man bemerke, es ist in diesem Denken nicht etwa ein bestimmtes = X. gedacht, das hervorgebracht werden solle, sondern es ist nur die Form der Bestimmtheit überhaupt gedacht, d. h. das

bloſse

blofse Vermögen des Ich, aus dem Zufälligen dieses oder jenes herauszugreifen, und zum Zwecke sich zu setzen.

2) Das Vernunftwesen kann keine Handlung, als wirklich denken, ohne etwas aufser sich anzunehmen, worauf diese Handlung gehe.

Man werfe noch einen aufmerksamen Blick auf die so eben beschriebne Weise, die Freiheit bestimmt zu denken. Ich denke in diesem Begriffe mich selbst, als wählend, sagte ich. Man richte jetzt seine Aufmerksamkeit lediglich auf dieses, als wählend vorgestellte Ich. Es ist ohne Zweifel denkend, *nur* denkend, also es wird ihm in dieser Wahl nur ideale Thätigkeit zugeschrieben. Aber es denkt ohne Zweifel etwas, schwebt über etwas, wodurch es gebunden ist, wie wir gewöhnlich dieses Verhältnifs ausdrücken; es ist da ein *objectives*, denn nur vermittelst einer solchen Beziehung ist das Ich subjectiv, und ideal. — Dieses objective ist nicht das Ich selbst, und kann nicht zum Ich gerechnet werden; weder zum *intelligenten*, als solchem, denn diesem wird es ja ausdrücklich entgegengesetzt, noch zum *wollenden* und *realiter thätigen*, denn dieses ist ja noch gar nicht in Action gesetzt, indem noch nicht gewollt, sondern nur die Wahl für den Willen beschrieben wird. Es ist nicht Ich, und dennoch auch nicht Nichts, sondern Etwas (Object der Vorstellung überhaupt, über seine

 wahre

wahre Realität oder Empfindbarkeit sind wir noch unentschieden;) dieses heifst mit andern Worten: es ist Nicht-Ich, es ist etwas aufser mir, ohne mein Zuthun vorhandenes.

Dieses vorhandene wird nothwendig gesetzt, als fortdaurend, und unveränderlich in allen Modificationen, deren Vermögen dem Ich durch den Begriff der Freiheit beigemessen wird. — Der Begriff der Freiheit beruht darauf, dafs ich mir das Vermögen zuschreibe, *X oder — X* zu realisiren; also, *dafs ich diese entgegengesetzten Bestimmungen, als entgegengesetzte, in einem und eben demselben Denken* vereinige. Aber dies ist nicht möglich, wenn nicht in dem Denken der entgegengesetzten doch auch *dasselbe*, als dauernd im entgegengesetzten Denken, gedacht wird, an welchem die Identität des Bewufstseyns sich anhefte. Dieses identische nun ist nichts anderes, als dasjenige, wodurch das Denken selbst, seiner Form nach möglich wird, *die Beziehung auf Objectivität überhaupt;* also gerade das nachgewiesne Nicht-Ich. Es wird als unverändert in allen denkbaren Bestimmungen durch Freiheit gedacht; denn nur unter dieser Bedingung läfst die Freiheit selbst sich denken. Es ist daher ein *ursprünglich gegebener* (d. i. durch das Denken seiner Form nach selbst gesetzter) ins unendliche modificirbarer *Stoff* aufser uns: dasjenige, worauf die Wirksamkeit geht; d. h. *was* in ihr (der Form nach) verändert wird, und selbst doch bleibt, (der Materie nach.)

End-

Endlich: dieser Stoff wird auf die reelle Wirksamkeit bezogen, wie sie auf ihn: und er ist eigentlich nichts, als das Mittel, sie selbst zu denken. Die reelle Wirksamkeit wird durch ihn in der That eingeschränkt, auf das bloſse Formiren; ausgeschlossen aber vom Erschaffen, oder Vernichten der Materie; und daher kommt ihm selbst, so wie allem die reelle Wirksamkeit beschränkenden, Realität zu. — *Es ist ein reelles Object unsrer Thätigkeit auſser uns.* Es ist sonach erwiesen, was erwiesen werden sollte.

§. 5.

Zweiter Lehrsatz.

Eben so wenig kann das Vernunftwesen sich ein Vermögen der Freiheit zuschreiben, ohne eine wirkliche Ausübung dieses Vermögens, oder ein wirkliches freies Wollen, in sich zu finden.

Vorerinnerung.

Noch steht unsre Deduction an derselben Stelle, und bei demselben Gliede, bei welchem sie anhub. Wir schreiben uns ein Vermögen der Freiheit zu, ist oben erwiesen. Wie ist dieses Zuschreiben, diese Beilegung selbst möglich, ist

die gegenwärtig zu beantwortende Frage. Die eine, *äuſsere* Bedingung dieser Beilegung, daſs nehmlich ein Object des freien Handelns gesetzt werde, ist aufgewiesen. Noch ist eine *innere* Bedingung derselben aufzuzeigen, die unsers eignen Zustandes, in welchem allein sie möglich ist.

Einer Erklärung bedarf der obenstehende Satz nicht. Die Worte desselben sind deutlich; und sollten sie ja noch einige Zweideutigkeit übrig lassen, so werden sie durch den Beweis selbst zur Gnüge erklärt werden. Daſs unter der in diesem, und allen künftigen Lehrsätzen behaupteten Verbindung eine synthetische Verbindung in Einem, nnd eben demselben Denken verstanden, und hier z. B. gesagt werde; das Vermögen kann gar nicht gedacht werden, und wird nicht gedacht, ohne daſs in einem und eben demselben Zustande des Denkenden eine wirkliche Ausübung desselben gefunden werde, ist aus dem vorhergehenden vorauszusetzen, und wird von nun an immer vorausgesetzt werden.

Beweis.

Der Begriff eines Vermögens der Freiheit ist, wie bekannt, der Begriff, die lediglich ideale Vorstellung, eines freien Wollens. Nun wird hier behauptet, diese lediglich ideale Vorstellung sey nicht möglich, ohne die *Wirklichkeit*, und *Wahrnehmung* eines Wollens; es wird sonach

die

die nothwendige Verbindung einer bloſsen Vorstellung mit einem Wollen behauptet. Wir können die Verbindung nicht verstehen, ohne die Verschiedenheit beider genau zu kennen. Es ist sonach zuförderst der charakteristische Unterschied beider, des Vorstellens, und des Wollens überhaupt anzugeben; dann, da ja auch das wirkliche Wollen zum Bewuſstseyn kommen muſs, der Unterschied der bloſsen idealen Vorstellung von der Wahrnehmung eines Wollens; und dann erst wird der Beweis möglich seyn, daſs die erstere nicht möglich sey, ohne die letztere.

Wie sich verhält Subjectivität überhaupt, und Objectivität, so verhält sich bloſses Vorstellen, als solches, und Wollen. Ich finde mich ursprünglich, als Subject, und Object zugleich; und was das eine sey, läſst sich nicht begreifen, auſser durch Entgegensetzung und Beziehung mit dem andern. Keins ist durch sich bestimmt, sondern das beiden gemeinschaftliche absolut bestimmte ist Selbstthätigkeit überhaupt; in wiefern sie verschieden sind, sind sie nur mittelbar bestimmbar: das subjective ist, was auf das objective sich bezieht, dem das objective vorschwebt, das auf dasselbe geheftet ist u. dgl. das objective dasjenige, worauf das subjective geheftet ist, u. dergl. Nun bin ich absolut freithätig, und darin besteht mein Wesen: meine freie Thätigkeit, unmittelbar als solche, wenn sie objectiv ist, ist mein *Wollen*; die-

 selbe

selbe meine freie Thätigkeit, wenn sie subjectiv ist, ist mein *Denken*, (das Wort in der weitesten Bedeutung für alle Äufserungen der Intelligenz, als solcher, genommen.) Daher läfst das Wollen sich nur durch Gegensatz mit dem Denken, und das Denken sich nur durch Gegensatz mit dem Wollen begreifen. Eine genetische Beschreibung des Wollens, als eines aus dem Denken hervorgehenden — und so mufs es allerdings beschrieben werden, wenn es als frei vorgestellt wird — läfst demnach sich so geben. — Dem Wollen wird vorhergedacht ein freithätiges Begreifen des Zwecks; d. h. ein absolutes Hervorbringen des Zwecks durch den Begriff. In diesem Hervorbringen des Zweckbegriffs ist der Zustand des Ich lediglich ideal, und subjectiv. Es wird vorgestellt; vorgestellt mit absoluter Selbstthätigkeit, denn der Zweckbegriff ist lediglich Produkt des Vorstellens; vorgestellt, in Beziehung auf ein künftiges Wollen, denn sonst wäre der Begriff kein *Zweckbegriff*: aber auch nur vorgestellt, keinesweges gewollt. In dem gehe ich über zum *wirklichen Wollen;* ich *will* den Zweck, welchen Zustand ein jeder im gemeinen Bewufstseyn gar wohl unterscheidet, vom blofsen Vorstellen dessen, was er etwa wollen könne. Was ist denn nun im Wollen? Absolute Selbstthätigkeit, wie im Denken auch; aber mit einem andern Charakter. Welches ist denn nun dieser Charakter? Offenbar die Beziehung auf ein Wissen. Mein Wollen soll nicht selbst ein Wissen seyn; aber ich soll

mein

mein Wollen wissen. Also, der Charakter der blofsen Objectivität ist es. Das vorher subjective wird jetzt objectiv; wird es dadurch, dafs ein neues subjective dazu kommt, und gleichsam aus der absoluten Fülle der Selbstthätigkeit hervorspringt.

Man bemerke hiebei die veränderte Ordnung der Reihenfolge. Ursprünglich ist das Ich, wie oben erörtert worden, weder subjectiv noch objectiv, sondern beides; aber diese Identität beider können wir nicht denken, wir denken daher sie nach einander, und machen durch dieses Denken eins abhängig von dem andern. So soll in der Erkenntnifs ein objectives, das Ding, zu einem subjectiven, einem vorgestellten geworden seyn; denn der Erkenntnifsbegriff wird, wie wir oben uns ausdrückten, angesehen als das Nachbild einer Existenz. Umgekehrt soll der Zweckbegriff das Vorbild einer Existenz seyn: also das subjective in ein objectives sich verwandeln, und diese Verwandlung mufs schon im Ich, dem einzigen unmittelbaren Gegenstande unsers Bewufstseyns, anheben. — So viel über den Unterschied des Vorstellens, und des Wollens.

Die blofse Vorstellung eines Wollens ist dieselbe Vorstellung, die wir so eben in uns selbst hervorgebracht haben; die Vorstellung eines absoluten (durch absolute Selbstthätigkeit bewirkten) Übergehens des subjectiven ins objective;

denn dieses eben ist die allgemeine Form alles freien Wollens.

Wie ist nun diese bloſs ideale Vorstellung eines Wollens von der Wahrnehmung eines wirklichen Wollens zu unterscheiden? In der erstern bringt die ideale Thätigkeit selbst mit Freiheit jene Form des Wollens hervor; und ich bin der Handlung dieses Hervorbringens mir bewuſst. In der letztern setzt die ideale Thätigkeit sich nicht, als diese Form hervorbringend, sondern sie findet das Wollen, als ein gegebnes; und sich selbst in der Vorstellung desselben gebunden. — Hiebey noch diese Bemerkung. Die Wahrnehmung des wirklichen — nemlich wirklich existirender Objects — geht sonst aus von einem Gefühle, zufolge dessen erst durch die productive Einbildungskraft etwas gesetzt wird. So ist es nicht bei der Wahrnehmung eines wirklichen Wollens; ich kann nicht sagen, daſs ich mein Wollen fühle, wiewohl man Philosophen, die es mit ihren Ausdrücken nicht genau nehmen, so sagen hört: denn ich fühle nur die Beschränktheit meiner Thätigkeit, mein Wollen aber ist die Thätigkeit selbst. Was für eine Art des Bewuſstseyns ist denn sonach dieses Bewuſstseyn des Wollens. Offenbar unmittelbare Anschauung seiner eignen Thätigkeit; aber, als Objects des subjectiven, nicht als das subjective selbst, welches letztere sonach nicht als selbstthätig angeschaut wird. Kurz, dieses Bewuſstseyn ist intellectuelle Anschauung.

Nach

Nach diesen Erklärungen läſst der Beweis der obigen Behauptung sich leicht führen.

Das subjective ist ursprünglich nicht ohne ein objectives, zufolge des Begriffs vom Ich: nur unter dieser Bedingung ist ja das subjective ein subjectives. Das Bewuſstseyn hebt nothwendig von dieser Verbindung beider an. Aber in der bloſsen Vorstellung eines Wollens kommt nur ein subjectives vor; das objective desselben, oder bestimmter, die bloſse Form des objectiven wird selbst erst dadurch producirt. Dies ist allerdings möglich, wenn die Intelligenz einen ihrer bestimmten Zustände reproducirt, also, wenn der wirkliche Zustand schon vorausgesetzt wird, in der philosophischen Abstraction; aber ursprünglich ist es nicht möglich. Es muſs schon producirt gewesen seyn, wenn eine Reproduction möglich seyn soll. Also, die ursprüngliche Vorstellung unsers Vermögens der Freiheit ist nothwendig von einem wirklichen Wollen begleitet.

Der Strenge nach ist unser Beweis zu Ende; aber es ist, damit wir nicht verlieren, was wir durch die vorhergehenden Untersuchungen gewonnen haben, wohl einzuschärfen, daſs auch umgekehrt die Wahrnehmung eines Wollens nicht möglich ist, ohne die ideale Vorstellung eines Vermögens der Freiheit, oder, was ganz dasselbe bedeutet, der Form des Wollens: daſs sonach die synthetische Vereinigung beider so eben unterschiedenen Gedanken behauptet wird. Dies läſst so sich leicht einsehen: ich soll eines Wol-

lens mir bewufst werden; aber dasselbe ist ein Wollen lediglich in wiefern es als frei gesetzt wird, dies aber wird es lediglich, in wiefern die Bestimmtheit desselben abgeleitet wird von einem frei entworfnen Zweckbegriffe. Die Form alles Wollens mufs diesem Wollen zugeschrieben, dasselbe gleichsam durch jene hindurch gesehen werden. Nur so bin das Wollende Ich; und das Subject des Wollens ist mit dem Subjecte des Wahrnehmens dieses Wollens identisch.

Man lasse sich nicht etwa dadurch irre machen, dafs dann die Entwerfung des Zweckbegriffs in einen dem Wollen vorhergehenden Moment gesetzt werden müsse; welches eben aufgezeigter Maafsen nicht möglich ist, indem vor der Wahrnehmung eines Wollens vorher ich gar nicht bin, und nicht begreife. Diese Entwerfung des Begriffs geht nicht der Zeit nach vorher, sondern sie, und das Wollen fällt schlechthin in denselben Moment; die Bestimmtheit des Wollens wird vom Begriffe abhängig nur *gedacht*, und es ist hier keine Zeitfolge, sondern nur eine Folge des Denkens.

Dafs ich alles kurz zusammenfasse. Ich schaue ursprünglich meine Thätigkeit, als Object an, und insofern nothwendig als *bestimmt*, d. h. es soll nicht alle Thätigkeit seyn, die ich mir zuschreiben zu können wohl bewufst bin, sondern nur ein beschränktes Quantum derselben. Dieses angeschaute ist's, was in allen menschlichen Sprachen ganz kurz *Wollen* heifst, und allen

Men-

Menschen sehr wohl bekannt ist; und wovon, wie der Philosoph nachweist, alles Bewufstseyn ausgeht, und lediglich dadurch vermittelt wird. Nun aber ist es ein *Wollen*, und *mein* Wollen, und ein *unmittelbar* wahrzunehmendes Wollen, lediglich, in wiefern die angeschaute *Bestimmtheit* der Thätigkeit keinen Grund ausser mir haben, sondern schlechthin in mir *selbst* begründet seyn soll. Aber dann ist sie, zufolge der oben gegebenen Erörterungen, (S. 53. u. f.) nothwendig durch mein *Denken* begründet, da ich ausser dem Wollen nur noch das Denken habe, und alles objective gar wohl aus einem Denken abgeleitet werden kann; und auf diese Weise wird die Bestimmtheit meines Wollens nothwendig gedacht, so gewifs überhaupt ein Wollen, als solches, wahrgenommen wird.

§. 6.

Deduction der wirklichen Kausalität des Vernunftwesens.

Dritter Lehrsatz.

Das Vernunftwesen kann keine Anwendung seiner Freiheit, oder Wollen in sich finden, ohne zugleich eine wirkliche Kausalität aufser sich, sich zuzuschreiben.

Vor-

Vorerinnerung.

Unsere Deduction rückt um einen Schritt weiter. Ich konnte mir kein Vermögen der Freiheit zuschreiben, ohne mich wollend zu finden. Aber ich kann auch dieses nicht, kann mich nicht als wirklich wollend finden, ohne noch etwas anderes in mir zu finden, wird hier behauptet. — Oder, was auch im Fortlaufe des Bewufstseyns, vermittelst vorhergegangener Erfahrung und freier Abstraction möglich seyn könne, so hebt doch ursprünglich das Bewufstseyn eben so wenig mit der Vorstellung eines blofsen ohnmächtigen Wollens an, als es mit der Vorstellung unsers Vermögens zu wollen überhaupt, anheben kann. Es hebt, soviel wir bis jetzt einsehen, an mit *einer Wahrnehmung unsers reellen Wirkens in der Sinnenwelt;* dieses Wirken leiten wir ab von unserm Wollen; und die Bestimmtheit dieses unsers Wollens von einem frei entworfnen Zweckbegriffe.

Sonach zeigt sich, dafs der Begriff der Freiheit mittelbar durch die jetzt abzuleitende Wahrnehmung einer wirklichen Kausalität bedingt sey, und da der erstere das Selbstbewufstseyn bedingt, dieses Selbstbewufstseyn gleichfalls durch die letztere bedingt sey. Alles sonach, was wir bis jetzt aufgezeigt haben, und etwa noch in der Zukunft aufzeigen möchten, ist ein und eben dasselbe synthetische Bewufstseyn, dessen einzelne Bestandtheile zwar allerdings in der philosophischen Abstraction getrennt werden können,

keines-

keinesweges aber im ursprünglichen Bewufstseyn getrennt sind. Es sey genug, dieses einmal auch mit für das künftige erinnert zu haben.

Beweis.

Ich finde mich wollend, nur in wiefern meine Thätigkeit durch einen bestimmten Begriff von ihr, in Bewegung gesetzt seyn soll. Meine Thätigkeit im Wollen ist nothwendig eine bestimmte, wie oben zur Gnüge erwiesen worden. Aber in der blofsen Thätigkeit, als solcher, als reiner Thätigkeit, ist schlechthin nichts zu unterscheiden, oder zu bestimmen. Thätigkeit ist die einfachste Anschauung; blofse innere Agilität, und schlechthin nichts weiter.

Die Thätigkeit ist durch sich selbst nicht zu bestimmen, mufs aber dennoch, wenn Bewufstseyn überhaupt möglich seyn soll, bestimmt werden, heifst nichts anders, als: sie ist durch und vermittelst *ihres Entgegengesetzten* zu bestimmen; also durch die Weise ihrer Beschränktheit, und nur in dieser Rücksicht ist ein Mannichfaltiges der Thätigkeit, mehrere, und besondre Handlungen, denkbar.

Aber die Art meiner Beschränktheit kann ich nicht absolut durch mich selbst intellectuell anschauen, sondern nur in sinnlicher Erfahrung *fühlen*. Aber soll eine Thätigkeit beschränkt seyn, und die Beschränktheit derselben gefühlt werden, so mufs sie selbst, es versteht sich für mich, nicht etwa an sich, Statt haben. Nun ist alles sinn-

lich

lich anschaubare nothwendig ein Quantum; vorläufig nur ein einen Zeitmoment füllendes Quantum. Aber das einen Zeitmoment füllende ist selbst ein ins unendliche theilbares Mannichfaltige, sonach mufste die wahrgenommene Beschränktheit selbst ein Mannichfaltiges seyn. Nun soll das Ich als thätig gesetzt werden; es würde sonach gesetzt, als ein Mannichfaltiges der Begrenzung, und des Widerstandes in einer Succession (denn selbst im einzelnen Momente ist Succession, indem sonst aus der Zusammensetzung mehrerer einzelner Momente keine Zeitdauer entstehen würde) entfernend, und durchbrechend; oder, was dasselbe heifst, *es würde ihm Kausalität in einer Sinnenwelt aufser ihm zugeschrieben.*

Corollaria.

1) In dem Resultate unsrer Untersuchung ist auch dieses nicht aus der Acht zu lassen: Die intellectuelle Anschauung, von der wir ausgegangen sind, ist nicht ohne eine sinnliche, und die letztere nicht ohne ein Gefühl möglich; und man würde uns gänzlich mifsverstehen, und den Sinn und die Hauptabsicht unsers Systems gerade zu umkehren, wenn man uns die entgegengesetzte Behauptung zuschriebe. Aber eben so wenig ist die letztere möglich, ohne die erstere. Ich kann nicht seyn für mich, ohne Etwas zu seyn, und dieses bin ich nur in der Sinnenwelt; aber ich kann eben so wenig für mich

mich seyn, ohne Ich zu seyn, und dieses bin ich nur in der intelligibeln Welt, die sich vermittelst der intellectuellen Anschauung vor meinen Augen aufschliefst. Der Vereinigungspunkt zwischen beiden liegt darin, dafs ich für mich nur durch absolute Selbstthätigkeit zufolge eines Begriffes bin, was ich in der erstern bin. Unsre Existenz in der intelligibeln Welt ist das Sittengesetz, unsre Existenz in der Sinnenwelt die wirkliche That; der Vereinigungspunkt beider die Freyheit, als absolutes Vermögen, die letztere durch die erstere zu bestimmen.

2) Das Ich ist als ein wirkliches zu setzen, lediglich im Gegensatze mit einem Nicht-Ich. Aber es ist für dasselbe ein Nicht-Ich lediglich unter der Bedingung, dafs das Ich wirke; und in dieser seiner Wirkung Widerstand fühle; der jedoch überwunden werde, indem es aufserdem ja nicht wirken würde. Nur vermittelst des Widerstandes wird seine Thätigkeit ein empfindbares, eine Zeit hindurch daurendes, da sie ohne dies aufser der Zeit seyn würde, welches wir nicht einmal zu denken vermögen.

3) Mithin — keine Kausalität auf ein Nicht-Ich: überhaupt kein Ich. Diese Kausalität ist ihm nicht zufällig, sondern wesentlich zu ihm gehörend, so wie alles im Ich. — Man höre doch auf, die Vernunft aus zufällig verbundnen Stücken zusammenzusetzen, und gewöhne sich, sie als ein vollendetes Ganzes, gleichsam als eine

eine organisirte Vernunft anzusehen. Das Ich ist entweder alles, was es ist, und wie es auf dem Gesichtspunkte des gemeinen Bewufstseyns von aller philosophischen Abstraction unabhängig sich erscheint, oder es ist Nichts, und ist überhaupt gar nicht. — Das Bewufstseyn hebt an mit sinnlicher Wahrnehmung, und diese ist durchgängig bestimmt; keinesweges hebt es an mit abstractem Denken. Dadurch, dafs man das Bewufstseyn mit Abstractionen anheben wollte, wie die Philosophie allerdings anhebt, und das zu erklärende, das wirkliche Bewufstseyn, mit der Erklärung desselben, der Philosophie, verwechselte, ist die letztere ein Gewebe von Hirngespinsten geworden.

4) Allein durch eine solche Vorstellung der Sache, wie die so eben gegebne, wird die Absolutheit des Ich, als der wesentliche Charakter desselben beibehalten. Unser Bewufstseyn geht aus von dem unmittelbaren Bewufstseyn unsrer Thätigkeit, und erst vermittelst derselben finden wir uns leidend. Nicht das Nicht-Ich wirkt ein auf das Ich, wie man die Sache gewöhnlich angesehen hat, sondern umgekehrt. Nicht das Nicht-Ich dringt ein in das Ich, sondern das Ich geht heraus in das Nicht-Ich; wie wir nemlich durch sinnliche Anschauung dieses Verhältnifs anzusehen genöthigt sind. Denn transscendental müfste dasselbe so ausgedrückt werden: wir finden uns als ursprünglich begrenzt nicht dadurch, dafs unsre Begrenztheit sich einengte;

engte; denn dann würde mit Aufhebung unsrer Realität zugleich das Bewufstseyn derselben aufgehoben werden, sondern dadurch, dafs wir unsre Grenzen erweitern, und indem wir sie erweitern. — Ferner, um auch nur aus sich herausgehen zu können, mufs das Ich gesetzt werden, als überwindend den Widerstand. So wird abermals, nur in einer höhern Bedeutung, behauptet das Primat der Vernunft, in wiefern sie praktisch ist. Alles geht aus vom Handeln, und vom Handeln des Ich. Das Ich ist das erste Princip aller Bewegung, alles Lebens, aller That, und Begebenheit. Wenn das Nicht-Ich auf uns einwirkt, so geschieht es nicht auf unserm Gebiete, sondern auf dem seinigen; es wirkt durch Widerstand, welcher nicht seyn würde, wenn wir nicht zuerst darauf eingewirkt hätten. Es greift nicht uns an, sondern wir greifen es an.

§. 7.

Bestimmung der Kausalität des Vernunftwesens durch ihren innern Charakter.

Vierter Lehrsatz.

Das Vernunftwesen kann sich keine Kausalität zuschreiben, ohne dieselbe auf eine gewisse Weise durch ihren eignen Begriff zu bestimmen.

Vorläufige Erläuterung.

Der aufgestellte Satz ist unverständlich und vieldeutig. Die Wirksamkeit des Vernunftwesens in der Sinnenwelt mag wohl, wie sich vorläufig vermuthen läfst, und tiefer unten sich klar ergeben wird, unter mancherlei Einschränkungen, und Bedingungen stehen, und es läfst sich nicht auf den ersten Blick absehen, welche unter diesen durch die gewisse Weise der Bestimmtheit, von welcher hier geredet wird, gemeint seyn möge. Nun haben wir zwar an unsrer Methode selbst das sicherste Mittel gegen alle Verwirrung. Diejenige Bestimmtheit, welche zunächst, und unmittelbar die Wahrnehmung unsrer Wirksamkeit bedingt, wird es seyn, von welcher wir hier zu reden haben; und welche dieses sey, wird durch eine Deduction sich ergeben. Diejenigen, wodurch hinwiederum diese Bestimmtheit bedingt ist, werden späterhin aufgezeigt werden.

Um jedoch gleich vom Anfange an zu wissen, wovon die Rede sey, und einen Leitfaden für die Richtung unsrer Aufmerksamkeit zu haben, suchen wir vorläufig aus dem gemeinen Bewufstseyn zu errathen, welches diese Bestimmung seyn möge. — Es bedarf wohl nicht der Erinnerung, dafs dadurch nichts erwiesen, sondern nur der Beweis vorbereitet werden solle.

Zuförderst kann ich, wie schon oben erinnert worden, nichts gegen die nothwendigen Gesetze des Denkens wollen, oder bewirken; weil ich das nicht einmal denken kann; kann nicht Materie hervorbringen, oder vernichten, sondern nur dieselbe trennen, oder verbinden; wovon auch der Grund an seinem Orte sich ergeben wird. Aber auch bei diesem Trennen, und Verbinden der Materie, welche überhaupt allerdings in unsrer Gewalt steht, sind wir an eine gewisse Ordnung gebunden: wir können in den meisten Fällen unsern Zweck nicht unmittelbar durch unser Wollen realisiren, sondern müssen verschiedne, einzig taugliche, im voraus und ohne unser Zuthun bestimmte Mittel gebrauchen, um zu demselben zu gelangen. Unser Endzweck sey = X. Anstatt X. geradezu darzustellen, müssen wir etwa zuförderst a. realisiren, als einziges Mittel, um zu b. zu gelangen, etwa b. um zu c. zu gelangen, und so fort, bis wir endlich durch eine successive Reihe einander bedingender Mittelzwecke bei unserm Endzwecke X. ankommen. — Wir können eigentlich alles, was wir nur *wollen können;* nur können wir es meist nicht auf einmal, sondern nur in einer gewissen Ordnung. (Z. B. der Mensch kann nicht fliegen, sagt man. Warum sollte er es denn nicht können? Nur unmittelbar kann er es nicht, so wie er, wenn er gesund ist, unmittelbar gehen kann. Aber vermittelst eines Luftballons kann er allerdings in die Luft sich erheben, und mit einem Grade von Freiheit,

und Zweckmäſsigkeit sich in derselben bewegen. Und was etwa unser Zeitalter noch nicht kann, weil es die Mittel dazu noch nicht entdekt hat; wer sagt denn, daſs es *der Mensch* nicht könne? Ich will nicht hoffen, daſs ein Zeitalter, wie das unsrige, sich für die Menschheit halte.)

Die Aussage des gemeinen Bewuſstseyns ist sonach die, daſs wir bei der Ausführung unsrer Zwecke an eine gewisse Ordnung von Mitteln gebunden seyen. Was heiſst diese Aussage, wenn man sie aus dem transscendentalen Gesichtspunkte ansieht; bloſs auf die immanenten Veränderungen, und Erscheinungen im Ich sieht, mit gänzlicher Abstraction von auſser uns vorhandenen Dingen? — Nach den schon oben gegebnen vorläufigen Erörterungen *fühle* ich, wenn ich wahrnehme; und; ich nehme Veränderungen auſser mir wahr, heiſst: der Zustand meiner Gefühle in mir verändert sich. Ich will auſser mir wirken, heiſst: ich will, daſs an die Stelle eines bestimmten Gefühls ein bestimmtes andere trete, das ich in meinem Zweckbegriffe fodere. Ich bin Ursache geworden, heiſst: das gefoderte Gefühl tritt wirklich ein. Demnach heiſst dies: ich gehe durch Mittel zu meinem Zwecke hindurch; nichts anders als: es treten zwischen dem Gefühle, von welchem aus ich zum Wollen fortging, und zwischen dem in meinem Wollen gefoderten noch andere Gefühle ein. Dieses Verhältniſs ist nothwendig heiſst: ein bestimmtes begehrtes Gefühl folgt auf ein bestimmtes

andere nur unter der Bedingung, dafs bestimmte Mittelgefühle, bestimmt ihrer Art, ihrer Menge, und ihrer Folge nach, dazwischen eintreten.

Aber jedes Gefühl ist Ausdruck meiner Beschränktheit; und ich habe Kausalität heifst allemal: ich erweitere meine Schranken. Sonach wird behauptet, dafs diese Erweiterung nur in einer gewissen Reihe des Fortgehens geschehen könne, indem behauptet wird, dafs unsre Kausalität auf den Gebrauch gewisser Mittel in der Erreichung des Zwecks eingeschränkt sey. Diese so eben beschriebne Bestimmung, und Einschränkung unsrer Kausalität nun ist es, von welcher wir hier, wie durch unsre Deduction sich ergeben wird, zu reden haben. — Dieser Theil der Deduction ist Fortschritt in der Reihe der Bedingungen. Ich kann mich nicht frei setzen, ohne mir eine wirkliche Kausalität aufser mir beizulegen, ist der zuletzt erwiesne Satz. Aber unter welchen Bedingungen ist denn wiederum die Beilegung dieser Kausalität möglich; dies ist's, was wir gegenwärtig zu untersuchen haben.

Beweis.

1) Meine Kausalität wird wahrgenommen als ein Mannichfaltiges in einer steten Reihe.

Die Wahrnehmung meiner Kausalität fällt, wie schon oben erinnert worden, als Wahrnehmung nothwendig in einen Zeitmoment. Nun entsteht durch Vereinigung mehrerer Momente eine

Zeitdauer, oder Erfüllung der Zeit; mithin mufs auch der einzelne Moment eine Zeit erfüllen; denn es kann durch Vereinigung mehrerer Einzelner von derselben Art nichts entstehen, das nicht in den Einzelnen läge. Was heifst nun dies: der Moment *erfüllt* eine Zeit? Nichts anders als, es *könnte* in ihm ein Mannichfaltiges unterschieden werden, und zwar bis ins unendliche unterschieden werden, wenn man diese Unterscheidung machen wollte: keineswegs, es *wird* unterschieden; denn nur dadurch, dafs nicht unterschieden wird, ist es *ein* Moment: und der Moment wird als die Zeit erfüllend gesetzt, heifst, die Möglichkeit der eben beschriebnen Unterscheidung überhaupt wird gesetzt. — Was in der Wahrnehmung der Wirksamkeit vorkommt, ist die Synthesis unsrer Thätigkeit mit einem Widerstande. Nun ist unsre Thätigkeit, als solche, wie aus dem obigen bekannt ist, kein Mannichfaltiges, sondern absolute reine Identität; und sie selbst ist nur durch Beziehung auf den Widertsand zu charakterisiren. Mithin müfste das zu unterscheidende Mannichfaltige ein Mannichfaltiges des Widerstandes seyn.

Dieses Mannichfaltige ist nothwendig ein Mannichfaltiges aufser einander, ein diskretes Mannichfaltiges; denn nur unter dieser Bedingung erfüllt es eine Zeit; es wird gedacht, als eine Reihe. Wie verhält es sich nun mit der Folge dieses Mannichfaltigen in der Reihe; hängt diese Folge ab von der Freiheit der Intelligenz, als sol-

solcher, oder wird auch sie als ohne Zuthun derselben bestimmt angesehen? Wenn z. B. dieses Mannichfaltige wäre a. b. c.; hätte es in der Freiheit des Denkens gestanden, dagegen auch b. c. a., oder c. b. a. u. dergl. zu setzen; oder mufste gerade in dieser Folge gesetzt werden, so dafs b. gar nicht zu setzen war, wenn nicht a. vorausgesetzt war, u. s. f.? Es ist sogleich klar, dafs der letztere Fall Statt findet; denn die wahrgenommene Wirksamkeit des Ich ist etwas wirkliches; in der Vorstellung des Wirklichen aber ist die Intelligenz durchaus der Materie der Vorstellung nach gebunden, und niemals frei. Überhaupt, dafs wir die Sache im Allgemeinen ansehen, meine Wirksamkeit fällt nothwendig in die Zeit, da sie *meine* Wirksamkeit nicht seyn kann, ohne gedacht zu werden; alles mein Denken aber in der Zeit geschieht. Die Zeit aber ist eine bestimmte Reihe auf einander folgender Momente, in welcher jeder einzelne Moment durch einen andern bedingt ist, der nicht hinwiederum durch ihn bedingt ist, und einen andern bedingt, der nicht hinwiederum ihn bedingt. Nur ist das Denken unsrer Wirksamkeit Wahrnehmung eines Wirklichen; und in der Wahrnehmung hängt von dem Denkenden, als solchem, gar nichts ab. — Sonach wird meine Wirksamkeit vorgestellt, als eine Reihe, deren Mannichfaltiges ein Mannichfaltiges des Widerstandes ist, dessen Aufeinanderfolge nicht durch mein Denken bestimmt ist, sondern unabhängig von demselben bestimmt seyn soll.

2) Die Folge dieses Mannichfaltigen ist ohne mein Zuthun bestimmt; sonach selbst eine Begrenzung meiner Wirksamkeit.

Daſs die Folge des Mannichfaltigen in meiner Wirksamkeit nicht durch mein Denken bestimmt werde, ist so eben erwiesen. Eben so wenig wird sie durch mein Handeln bestimmt, oder ist sie etwa selbst Produkt meiner Wirksamkeit; wie sogleich einleuchtet.

Der Widerstand ist nicht mein Handeln, sondern das Gegentheil desselben; ich bringe ihn nicht hervor, bringe sonach nicht das geringste hervor, was an ihm ist, und zu ihm gehört. Was ich hervorbringe, ist meine Thätigkeit, und in ihr ist gar kein Mannichfaltiges, und keine Zeitfolge, sondern reine Einheit. Ich will den Zweck, und nichts, als den Zweck; die Mittel dazu will ich nur, weil der Zweck ohne sie nicht erreicht werden kann; dieses Verhältniſs ist sonach selbst Begrenzung meiner Wirksamkeit.

Wir erklären uns jetzt deutlicher über das Resultat unsrer gegenwärtigen Untersuchung.

1) Die Idee der deducirten Reihe ist folgende. Es muſs zuförderst einen Anfangspunkt geben, in welchem das Ich aus seiner ursprünglichen Beschränktheit herausgeht, und zuerst und unmittelbar Kausalität hat; welcher, wenn es aus irgend einem Grunde

Grunde unmöglich seyn sollte, so weit zurück zu analysiren, auch wohl als eine *Mehrheit* von Anfangspunkten erscheinen könnte. In wiefern es Anfangspunkte seyn sollen, ist in ihnen das Ich unmittelbar durch seinen Willen Ursache; es giebt keine Mittelglieder, um nur erst zu dieser Kausalität zu gelangen. Solche erste Punkte mufste es geben, wenn das Ich überhaupt je Ursache seyn sollte. Diese Punkte zusammengedacht nennen wir, wie sich tiefer unten ergeben wird, unsern articulirten Leib; und dieser Leib ist nichts anders, als diese Punkte durch Anschauung dargestellt und realisirt. Man nenne dieses System der ersten Momente unsrer Kausalität den Rang A.

An *jeden* dieser Punkte knüpfen sich nun mehrere andere Punkte an, in denen vermittelst der ersten das Ich auf mannichfaltige Weise Ursache werden kann. Ich sage an *Jeden Mehrere;* denn wenn von jedem aus nur auf *Eine* Weise gehandelt werden könnte, so würde von ihm aus nicht frei gehandelt, und es wäre überhaupt kein zweites Handeln, sondern nur das fortgesetzte erste. Man nenne dieses System den Rang B. An jedes Einzelne vom Range B. sind wieder angeknüpft mehrere Punkte eines dritten Ranges C., und so wird, um ein Bild zu geben, um einen festen Mittelpunkt eine unendliche Cirkelfläche beschrieben, in welcher jeder Punkt als mit unendlich vielen grenzend gedacht werden kann.

Durch diese nothwendige Ansicht unsrer Wirksamkeit entsteht uns die Welt überhaupt, und die Welt, als ein Mannichfaltiges. Alle Eigenschaften

der Materie, — diejenigen, welche aus den Formen der Anschauung herkommen, allein abgerechnet, — sind nichts anders, als die Beziehungen derselben auf uns, und insbesondere auf unsre Wirksamkeit, da es eine andere Beziehung für uns gar nicht giebt; oder um diesen Gedanken nach einem oben gegebenen Winke transscendental auszudrücken: es sind die Verhältnisse unsrer bestimmten Endlichkeit zu unsrer angestrebten Unendlichkeit.

Das Object X. ist im Raume *um so weit von mir entfernt* heiſst idealiter angesehn: ich muſs beim Durchlaufen des Raumes von mir aus bis zum Objecte erst diese und diese Gegenstände, auffassen, und setzen, um es setzen zu können; und *realiter* angesehen, ich muſs erst durch soviel und soviel Raum, als Hinderniſs durchdringen, um den Raum von X mit dem, in welchem ich selbst mich befinde, für identisch zu halten.

Das Object Y. ist hart, heiſst, ich fühle in einer gewissen *Reihe des Handelns* zwischen zwei bestimmten Gliedern desselben einen bestimmten Widerstand. — Es wird weich, heiſst, ich fühle in derselben Reihe an derselben Stelle den Widerstand verändert. Und so verhält es sich mit allen Prädikaten der Dinge in der Sinnenwelt.

2) Das *reale*, *thätige und fühlende* Ich beschreibt handelnd eine stätige Linie, in welcher gar kein Absatz, oder des etwas ist; eine Linie, in welcher unvermerkt zum entgegengesetzten fortgegangen wird, ohne daſs im nächsten Punkte, aber

wohl

wohl etwa um einige Punkte hinaus, eine Veränderung erscheine. Das *reflectirende* Ich faſst beliebige Theile dieser fortschreitenden Linie auf, als einzelne Momente. Daher entsteht ihm eine Reihe, bestehend aus Punkten, die auſser einander liegen. Die Reflexion geht gleichsam *ruckweise*, die Empfindung ist *stätig*. Zwar die beiden äuſsersten Gränzpunkte der auf einen der folgenden Momente — wenn es in einer ins unendliche theilbaren Linie dergleichen geben könnte; aber nichts verhindert, sich die Sache indeſs so zu denken — diese beiden äuſsersten Gränzpunkte schlieſsen unvermerkt in einander über, und in sofern ist das, was in den beiden getrennten Momenten liegt, einander gleich; aber es wird nur reflectirt auf das entgegengesetzte, und so sind es verschiedene Momente, und es entsteht ein wechselndes Bewuſstseyn. Dadurch, daſs alles denn doch in einer gewissen Rücksicht auch gleich ist, wird Identität des Bewuſstseyns möglich.

3) Diese Beschränktheit unsrer Wirksamkeit auf den Gebrauch gewisser bestimmter Mittel, um einen bestimmten Zweck zu erreichen, muſs von dem Gesichtspunkte des gemeinen Bewuſstseyns erklärt werden, durch eine bestimmte Beschaffenheit der Dinge, durch bestimmte Naturgesetze, die nun einmal so sind. Mit dieser Erklärung aber kann man sich von dem transscendentalen Gesichtspunkte einer reinen Philosophie keinesweges genügen lassen, d. h. auf demjenigen Gesichtspunkte, wo man alles Nicht-Ich vom Ich abgesondert und das letztere rein gedacht hat. Von diesem Standpunkte aus erscheint

scheint es als völlig widersinnig, ein Nicht-Ich als Ding an sich mit Abstraction von aller Vernunft anzunehmen. Wie ist sie denn nun in diesem Zusammenhange zu erklären, nicht etwa ihrer *Form* nach, d. h. warum *überhaupt* eine solche Beschränktheit gesetzt werden müsse, denn gerade diese Frage ist es, die wir gegenwärtig durch Deduction beantwortet haben, sondern ihrem Materiale nach; d. h. warum diese Beschränktheit gerade so gedacht werde, wie sie gedacht wird; gerade solche Mittel zur Erreichung eines bestimmten Zwecks führen sollen, und keine andere. Da hier schlechthin nicht weder Dinge an sich, noch Naturgesetze als Gesetze einer Natur aufser uns angenommen werden sollen; so läfst diese Beschränktheit sich nur so begreifen, dafs das Ich selbst nun einmal sich so beschränke, und zwar nicht etwa mit Freiheit und Willkühr, denn dann *wäre* es nicht beschränkt, sondern zufolge eines immanenten Gesetzes seines eignen Wesens; durch ein Naturgesetz seiner eigenen (endlichen) Natur. Dieses bestimmte Vernunftwesen ist nun einmal so eingerichtet, dafs es sich gerade so beschränken mufs; und diese Einrichtung läfst sich, darum, weil sie unsere ursprüngliche Begränzung ausmachen soll, über die wir durch unser *Handeln* nicht, mithin auch durch unser *Erkennen* nicht hinaus gehen können, nicht weiter erklären. Die Foderung einer solchen Erklärung würde im Widerspruche mit sich selbst stehen. Dagegen giebt es andere Bestimmungen des Vernunftwesens, deren Gründe nachzuweisen sind.

Wenn

Wenn nun diese einzelnen Beschränkungen, die als solche nur *in der Zeit* vorkommen, zusammengefaſst, und als ursprüngliche Einrichtung *vor aller Zeit* und *auſser aller Zeit* gedacht werden, so werden *absolute Schranken* des Urtriebes selbst gedacht. Es ist ein Trieb, der nun einmal nur auf dieses, auf eine Wirksamkeit, bestimmt in einer solchen Reihe geht, und auf keine andere gehen kann; und so ist es schlechthin. Unsre ganze, sowohl innere als äuſsere Welt, in wiefern das erstere nur wirklich Welt ist, ist dadurch auf alle Ewigkeit hinaus für uns *prästabilirt.* In wie fern es nur wirklich Welt, d. i. ein objectives in uns ist, sagte ich. Das bloſs subjective, die Selbstbestimmung, ist nicht prästabilirt, darum sind wir freihandelnd.

§. 8.

Deduction einer Bestimmtheit der Objecte ohne unser Zuthun.

Fünfter Lehrsatz.

Das Vernunftwesen kann sich selbst keine Wirksamkeit zuschreiben, ohne derselben eine gewisse Wirksamkeit der Objecte vorauszusetzen.

Vorerinnerung.

Es ist schon oben (§. 4.) gezeigt worden, daſs das Denken unsrer Freiheit bedingt sey durch das Denken eines Objects. Nur wurde daselbst diese Objectivität abgeleitet als bloſser roher Stoff. Die gemeine Erfahrung lehrt, daſs wir nie ein Object finden, das nur Stoff und nicht schon in gewisser Rücksicht formirt sey. Es scheint sonach, daſs das Bewuſstseyn unsrer Wirksamkeit nicht bloſs durch das Setzen eines Objects überhaupt, sondern auch durch das Setzen einer bestimmten Form der Objecte bedingt sey. Ist denn nun aber die Erfahrung, auf welche wir allein hier fuſsen, allgemein und nothwendig, und wenn sie es ist, zufolge welcher Vernunftgesetze ist sie es? Die Beantwortung dieser Frage dürfte Einfluſs auf unser System haben.

Daſs jeder Stoff nothwendig mit einer bestimmten Form wahrgenommen werde; dieser allgemeine Satz würde sich gar leicht erweisen lassen. Aber es ist uns nicht bloſs darum, sondern besonders um die Einsicht in die *bestimmte* Form, die wir den Objecten unsrer Wirksamkeit vor unserer Wirksamkeit vorher zuschreiben müssen, zu thun; und diese dürfte nicht ohne tiefere Untersuchungen erreicht werden können. — Selbst die Worte des aufgestellten Lehrsatzes können hier noch nicht erklärt werden, sondern wir müssen den vollständigen Aufschluſs über ihren Sinn gleichfalls von der folgenden Untersuchung erwarten.

I.

I.

Thesis. Das Vernunftwesen hat keine Erkenntnifs, aufser zufolge einer Beschränkung seiner Thätigkeit.

Den Beweis enthält alles bis jetzt gesagte; und diese Behauptung ist nichts anders, als das Resultat der bisher angestellten Untersuchungen. Ich finde *mich selbst* nur als frei, und dieses nur in einer wirklichen Wahrnehmung einer bestimmten Selbstthätigkeit. Ich finde *das Object* nur als beschränkend, dennoch aber überwunden durch meine Selbstthätigkeit. Ohne Bewufstseyn einer Selbstthätigkeit ist überhaupt kein Bewufstseyn: diese Selbstthätigkeit aber vermag selbst nicht Gegenstand eines Bewufstseyns zu werden, sie sey denn beschränkt.

Antithesis. Aber dem Vernunftwesen kommt, als solchem, keine Selbstthätigkeit zu, aufser zufolge einer Erkenntnifs; wenigstens einer Erkenntnifs eines Etwas in ihm selbst.

Dafs etwas Produkt meiner Selbstthätigkeit sey, ist nicht wahrgenommen, und es kann gar nicht wahrgenommen werden, sondern es ist schlechthin gesetzt; und es wird auf diese Weise gesetzt, indem die Form der Freiheit gesetzt wird. (Man sehe §. 5. S. 105.) Aber diese Form der Freiheit besteht darin, dafs die materiale Bestimmtheit des Wollens sich gründe auf einen durch

durch die Intelligenz frei entworfnen Begriff vom Zwecke. Hier nun davon abgesehen, daſs die Möglichkeit eines Zweckbegriffs selbst durch die Erkenntniſs eines Objects auſser uns, und einer ohne unser Zuthun, vorhandenen Form desselben bedingt zu seyn scheint, weil dies nur Aussage des gemeinen Bewuſstseyns ist, und wir noch nicht wissen, in wiefern es sich bestätigen werde — davon abgesehen, wird doch immer eine Erkenntniſs meines Zweckbegriffs, als eines solchen, für die Möglichkeit der Wahrnehmung meines Wollens vorausgesetzt. Aber nur in wiefern ich mich wahrnehme, als wollend, frei wollend, ist die Wirksamkeit *meine* Wirksamkeit, als eines Vernunftwesens.

Die Bedingung ist, wie wir sehen, nicht möglich, ohne das bedingte, und das bedingte nicht ohne die Bedingung; welches ohne Zweifel ein Zirkel im Erklären ist, und anzeigt, daſs wir durch das bisherige das Bewuſstseyn unsrer Freiheit, welches wir zu erklären hatten, noch nicht erklärt haben.

(Man könnte diese Schwierigkeit gar leicht durch die Vermuthung lösen, daſs der erste Moment alles Bewuſstseyns — denn nur davon ist die Rede, indem im Fortgange des Bewuſstseyns die Wahl durch Freiheit, und ein Entwerfen des Zweckbegriffs vor dem Willensentschlusse vorher, vermittelst der vorhergegangenen Erfahrung, sich ohne Schwierigkeit denken läſst — daſs, sage ich, der erste Moment alles Bewuſstseyns in einer absoluten Synthesis der Entwerfung des Zweckbegriffs, und der Wahrneh-

mung

mung eines Wollens dieses Zwecks bestünde. Nemlich der Zweckbegriff würde nicht etwa vorher entworfen, sondern unmittelbar in und mit dem Wollen zugleich *nur gedacht, als* entworfen, mit Freiheit, um das Wollen selbst als frei finden zu können. Es würde dabei nur die Frage entstehen, woher denn, da keine Wahl dem Wollen vorhergehen konnte, die Bestimmtheit des Zwecks, oder des Wollens, welches hier ganz einerlei ist, in der That komme, und wie sie durch den Philosophen zu erklären sey. — Denn daſs das Ich selbst ſie durch einen als vorher entworfen gedachten, Zwekbegriff erkläre, haben wir gesehen. — Auf diese Weise wird denn auch wirklich die Schwierigkeit gelöst, und die letztere Frage zugleich mit beantwortet werden. Uns aber nöthigen die Regeln des systematischen Vortrags sowohl, als die anderwärtigen Aufschlüsse, die wir hier erwarten, zu einer tiefern Begründung; und die gegenwärtige Anmerkung ist lediglich darum gemacht worden, um in voraus das Ziel unsrer Untersuchung zu bezeichnen.)

II.

Nach den bekannten Regeln der synthetischen Methode ist die eben aufgestellte Antithesis zu lösen durch Synthesis des Bedingten und der Bedingung, so daſs beide als Eins, und eben dasselbe gesetzt würden: in unserm Falle, daſs die Thätigkeit selbst als die gesuchte Erkenntniſs, und die Erkenntniſs selbst als die gesuchte Thätigkeit erscheine, und alles Bewuſstseyn von etwas ausginge, daſs beide Prädicate

 abso-

absolut in sich vereinigte. Man denke sich die jetzt beschriebene Vereinigung, und der Widerspruch ist wirklich gelöst.

Aber darin besteht eben die Schwierigkeit — den angemutheten Gedanken nur zu verstehen, und bei demselben sich überhaupt etwas deutliches zu denken. Wir hätten sonach, nach den Regeln des synthetischen Vortrags, den aufgestellten synthetischen Begriff unmittelbar zu analysiren, bis wir ihn verstünden; der schwierigste Weg, da überhaupt die aufgestellte Synthesis eine der abstractesten ist, welche in der ganzen Philosophie vorkommen.

Es giebt eine leichtere Methode, und da es uns hier mehr um die Resultate selbst zu thun ist, als um die Erkenntniſs des ursprünglichen synthetischen Verfahrens der Vernunft, welches ja anderwärts hinlänglich beschrieben, und auch nach seiner höchsten Strenge (besonders in unserm Naturrechte) angewendet worden ist, so wollen wir uns dieser leichtern Methode bedienen. Es ist uns nemlich über jenen ersten Punkt, von welchem alles Bewuſstseyn ausgeht, schon anderwärts her soviel bekannt, daſs wir sehr füglich von diesen bekannten Merkmalen mit unsrer Untersuchung ausgehen, und prüfen können, ob dadurch auch die gegenwärtige Schwierigkeit gelöst, und gleichfalls die eben beschriebene Synthesis in ihnen enthalten sey: welches nur der umgekehrte Weg ist.

III.

Wenn man das Ich ursprünglich objectiv denkt, — und so wird es vor allem andern Bewuſstseyn voraus

voraus gefunden — so kann man seine Bestimmtheit nicht anders beschreiben, als durch eine Tendenz, oder einen Trieb; wie gleich Anfangs zur Gnüge dargethan worden. Die objective Beschaffenheit eines Ich ist keinesweges ein Seyn, oder Bestehen; denn dadurch würde es zu seinem Entgegengesetzten, dem Dinge. Sein Wesen ist absolute Thätigkeit und nichts als Thätigkeit: aber Thätigkeit, objectiv genommen, ist *Trieb*.

Ich habe gesagt; wenn das Ich *überhaupt* objectiv gedacht wird: denn nachdem das Subjective in ihm abgesondert, und nach unsrer obigen Beschreibung (§. 2.) als absolutes Vermögen der Freiheit gedacht ist, ist das objective in dieser Beziehung auf die Freiheit Sittengesetz für dieselbe.

Nun ist das Ich schlechthin nicht bloſs objectiv: denn dann wäre es eben kein Ich, sondern ein Ding. Seine ursprüngliche Bestimmtheit ist sonach nicht nur Bestimmtheit eines Seyns, sondern auch eines Denkens; das letztere Wort in seiner weitesten Bedeutung für alle Äuſserungen der Intelligenz genommen. Aber bloſse *Bestimmtheit* der Intelligenz ohne alles Zuthun ihrer Freiheit, und Selbstthätigkeit heiſst ein *Gefühl;* so ist dieser Begriff auch hier (man sehe §. 3.) beiläufig bestimmt, und abgeleitet worden. — Ein Ding *ist* etwas, und damit ist seine Bestimmtheit zu Ende. Das Ich *ist* nie bloſs; es ist nichts, wovon es nicht wisse; sein Seyn bezieht sich unmittelbar und nothwendig auf sein Bewuſstseyn. Diese bloſse im Seyn, und in der Ichheit liegende Bestimmung heiſst Gefühl. Ist sonach das Ich ur-

sprünglich mit einem Triebe, als objectiver Bestimmung desselben, gesetzt, so ist es nothwendig auch mit einem Gefühle dieses Triebes gesetzt. Und auf diese Weise erhielten wir ein nothwendiges und unmittelbares Bewuſstseyn, an das wir die Reihe des übrigen Bewuſstseyns anknüpfen könnten. Alles übrige Bewuſstseyn, die Reflexion, die Anschauung, das Begreifen, setzt eine Anwendung der Freiheit voraus, und diese setzt wieder mancherlei anders voraus. *Fühlend* aber bin ich bloſs dadurch, daſs ich *bin*. — Dieses Gefühl des Triebes insbesondere, was wir bloſs im Vorbeigehen erinnern, nennt man ein *Sehnen*, eine unbestimmte (durch keinen Objectsbegriff bestimmte) Empfindung eines Bedürfnisses.

Dieses ursprüngliche Gefühl des Triebes ist nun gerade das synthetische Glied, welches wir oben beschrieben. Der Trieb ist eine Thätigkeit, der im Ich nothwendig Erkenntniſs wird, und diese Erkenntniſs ist nicht etwa ein Bild oder des etwas von der Thätigkeit des Triebes; sie ist diese Thätigkeit selbst unmittelbar dargestellt. Ist die Thätigkeit gesetzt, so ist unmittelbar auch die Erkenntniſs derselben gesetzt; und ist diese Erkenntniſs gesetzt, ihrer Form nach, als Gefühl, so ist die Thätigkeit selbst gesetzt. — Das Objective bei eigentlichen Vorstellungen soll immer noch in einer gewissen Rücksicht unabhängig von der Vorstellung selbst existiren, entweder als wirkliches Ding, oder als Vernunftgesetz; denn nur dadurch wird es ein objectives, und nur dadurch ist die Unterscheidung eines

sub-

subjectiven von ihm möglich. Im Gefühl ist beides absolut vereiniget; ein Gefühl ist ohne Zweifel nichts, ohne ein Fühlen, und ist das Fühlen selbst; ist immer etwas nur subjectives.

Durch dieses ursprüngliche Gefühl wird die oben aufgezeigte Schwierigkeit aus dem Grunde gelöst. Es liefs sich keine Thätigkeit ohne Erkenntnifs annehmen, denn es wurde ja jeder Thätigkeit ein frei entworfner Zweckbegriff vorausgesetzt. Aber hinwiederum liefs sich keine Erkenntnifs annehmen, ohne ihr Thätigkeit vorauszusetzen, indem alle Erkenntnifs aus der Wahrnehmung unsrer Beschränktheit im Handeln abgeleitet wurde. Jetzt aber zeigt sich etwas unmittelbar erkennbares; unser ursprünglicher Trieb, die erste Handlung ist Befriedigung desselben, und in Beziehung auf sie erscheint jener Trieb als frei entworfner Zweckbegriff; welches auch ganz richtig ist, indem das Ich selbst als absoluter Grund seines Triebes betrachtet werden mufs.

IV.

Indem ich fühle, bin ich, wie gesagt, ganz und in jeder Rücksicht gebunden. Auch nicht einmal diejenige Freiheit findet statt, welche in jeder Vorstellung ist, nehmlich dafs ich von dem Gegenstande derselben auch abstrahiren könnte. Nicht ich selbst *setze* mich, sondern sowohl objectiv, als *getrieben* und subjectiv, als *fühlend* diesen Trieb, *bin* ich gesetzt. Wird nun aber blofs das mit Bewufstseyn freie und selbstthätige als Ich gesetzt — und dies geschieht auf dem Ge-

sichtspunkte des gemeinen Bewufstseyns immer — so gehört in sofern das Object und Subject des Triebes nicht zum Ich, sondern es wird ihm entgegengesetzt. Dagegen gehört mein Denken und mein Handeln zu mir, und ist Ich selbst.

Der Unterscheidungsgrund dieser meiner Prädikate in der angegebenen Rücksicht ist folgender: ich, in wiefern ich frei bin, bin nicht der Grund meines Triebes, und des durch denselben erregten Gefühls; es hängt nicht von der Freiheit ab, wie ich mich fühle oder nicht fühle: dagegen soll es blofs und lediglich von der Freiheit abhangen, wie ich denke, und handle. Das erstere ist nicht Product der Freiheit, und die Freiheit hat darüber nicht die geringste Gewalt; das letztere ist blofs und lediglich Product der Freiheit, und ohne sie ist es überhaupt nicht. Auch soll der Trieb und das Gefühl desselben keine Kausalität auf die Freiheit haben. Ohnerachtet des Triebes kann ich mich ihm zuwider bestimmen, oder bestimme ich mich auch ihm gemäfs, so bin doch immer ich es selbst, das mich bestimmt, keinesweges ist es der Trieb.

Der Beziehungsgrund dieser Prädikate ist folgender: obgleich ein Theil dessen, das mir zukommt, nur durch Freiheit möglich seyn soll, und ein anderer Theil desselben von der Freiheit unabhängig und sie von ihm unabhängig seyn soll, so ist dennoch die Substanz, welcher beides zukommt, nur eine und eben dieselbe, und wird als eine und eben dieselbe gesetzt. Ich, der ich fühle, und ich,

der

der ich denke, ich, der ich getrieben bin, und ich, der ich mit freiem Willen mich entschliefse, bin Derselbe.

Wenn auch, wie so eben erinnert wurde, meine erste Handlung keine andere seyn kann, als eine Befriedigung des Triebes, und der Zweckbegriff für sie durch den letzten gegeben ist, so wird er denn doch als Zweckbegriff mit einer andern Bestimmung gesetzt, denn als Trieb: — in der letzten Rücksicht, als nun einmal so beschaffen, und nicht anders seyn könnend, in der ersten als ein solcher, der auch anders hätte ausfallen können. Ich folge freylich dem Triebe, aber doch mit dem Gedanken, dafs ich ihm auch nicht hätte folgen können. Nur unter dieser Bedingung wird die Äufserung meiner Kraft zu einem *Handeln;* nur unter dieser Bedingung ist Selbstbewufstseyn und Bewufstseyn überhaupt möglich.

Wir haben schon oben diese objective Ansicht des Ich, in wiefern in demselben ursprünglich ein bestimmter Trieb gesetzt, und aus ihm ein Gefühl abgeleitet wird, von einer andern objectiven Ansicht desselben Ich, welche als Sittengesetz erscheint, unterschieden. Hier läfst dieser Unterschied fich noch deutlicher machen. Beides ist *materialiter* darin unterschieden, dafs das Sittengesetz gar nicht von einer objectiven Bestimmtheit des Triebes, sondern lediglich von der Form des Triebes überhaupt, als Triebes eines Ich, der Form der absoluten Selbstständigkeit und Unabhängigkeit von allem aufser ihm, abgeleitet wird; in dem Gefühle des Triebes aber ein bestimmtes materielles Bedürfnifs vorausgesetzt wird.

Formaliter ist beides dadurch zu unterscheiden: das Sittengesetz dringt sich schlechthin nicht auf, wird gar nicht gefühlt, und ist gar nicht unabhängig von der freien Reflexion vorhanden, sondern entsteht uns erst durch eine Reflexion auf die Freiheit, und durch die Beziehung jener Form alles Triebes überhaupt, auf die letztere; das Gefühl des materiellen Triebes hingegen dringt sich auf. Endlich der *Relation* nach bezieht der jetzt erwähnte Trieb sich gar nicht auf die Freiheit, wohl aber bezieht auf sie sich das Sittengesetz, denn es ist Gesetz *für sie*.

Wir haben oben den Begriff eines ursprünglichen, bestimmten, Systems unsrer Begrenztheit überhaupt aufgestellt; die Äufserung des Begrenzten und der Begrenztheit in uns ist eben Trieb und Gefühl; es giebt sonach ein ursprünglich bestimmtes System von Trieben und Gefühlen. — Was unabhängig von der Freyheit festgesetzt und bestimmt ist, heifst nach obigem *Natur*. Jenes System der Triebe und Gefühle ift sonach zu denken als Natur; und da das Bewufstseyn derselben sich uns aufdringt, und die Substanz in welcher dieses System sich befindet, zugleich diejenige seyn soll, welche frey denkt und will, und die wir als uns selbst setzen — zu denken, als *unsre* Natur.

Ich bin selbst in gewiffer Rücksicht, unbeschadet der Absolutheit meiner Vernunft und meiner Freiheit, *Natur;* und diese meine Natur ist ein *Trieb.*

V.

Aber nicht nur ich setze mich als Natur, sondern nehme aufser meiner Natur auch noch andere Natur

an;

an; theils, in wiefern ich genöthiget bin, meine Wirksamkeit überhaupt auf einen unabhängig von mir vorhandenen Stoff zu beziehen, theils, in wiefern dieser Stoff unabhängig von mir wenigstens diejenige Form haben muſs, durch welche ich genöthiget bin, durch bestimmte Mittelglieder zu meinem Zwecke hindurch zu gehen. In wiefern nun beides Natur seyn soll, wird es nothwendig als *gleich* gedacht; in wiefern aber das eine, *meine* Natur, das andere Natur auſser mir seyn soll, wird es einander *entgegengesetzt*. Also beides wird vermittelnd gedacht, eins durchs andere, welches das allgemeine Verhältniſs ist aller entgegengesetzten, die in einem Merkmale gleich sind. Oder, mit andern Worten, meine Natur muſs ursprünglich erklärt, aus dem ganzen System der Natur abgeleitet, und durch dasselbe begründet werden.

Über diese aus der übrigen Philosophie hinlänglich bekannte und sattsam erklärte Behauptung hier nur einige Worte. Es ist von einer Erklärung und Ableitung die Rede, die das Ich selbst auf dem Gesichtspunkte des gemeinen Bewuſstseyns macht, keinesweges von der Erklärung des Transscendental-Philosophen. Der letztere erklärt alles, was im Bewuſstseyn vorkommt, aus dem idealen Handeln der Vernunft als solcher. Das erstere setzt zur Erklärung Gegenstände auſser dem zu erklärenden. — Ferner wird das Ich seines Erklärens, als eines solchen, sich nicht bewuſst, wohl aber der Produkte dieses Erklärens — oder anders ausgedrückt: es ist klar, daſs die Wahrnehmung ausgeht von der Natur in

mir, keinesweges aber von der Natur aufser mir, und dafs die erste das vermittelnde, die letztere das vermittelte, zufolge der Erkenntnifs des erstern mittelbar erkannte oder zur Erklärung desselben gesetzte ist. Die Reihe des Realen geht umgekehrt von der Natur aufser uns aus; durch diese soll unsre Natur bestimmt seyn, in ihr soll der Grund liegen, dafs das letztere so und nicht anders ist.

Wie wird nun unsre Natur erklärt; oder, was wird zufolge der Annahme einer Natur in uns noch anderes angenommen; oder, unter welchen Bedingungen ist es möglich uns eine Natur zuzuschreiben? — Diese Untersuchung ist es, welche von jetzt an uns beschäftiget.

Meine Natur ist ein Trieb. Wie läfst ein Trieb als solcher überhaupt sich begreifen, d. h. wodurch wird das Denken desselben in lediglich discursiv und durch Vermittelung denkenden Wesen, wie wir sind, vermittelt?

Vermittelst der entgegengesetzten Denkweise können wir diejenige, wovon hier die Rede ist, sehr einleuchtend machen. Was innerhalb einer Reihe von Ursachen und Effecten liegt, begreife ich sehr leicht nach dem Gesetze des Natur-Mechanismus. Jedem Gliede in der Reihe ist seine Thätigkeit mitgetheilt durch ein anderes aufser ihm; und es richtet diese seine Thätigkeit auf ein drittes aufser ihm. Es wird in einer solchen Reihe ein Quantum Kraft nur überliefert von Glied zu Glied, und geht gleichsam durch die ganze Reihe hindurch. Woher diese Kraft kom-

kommen möge, erfährt man nie, indem man bei jedem Gliede in der Reihe weiter aufwärts zu steigen genöthiget ist, und zu einer Urkraft nie kommt. Diese durch die Reihe durchgehende Kraft ist es, vermittelst welcher man die Thätigkeit eines jeden Gliedes in der Reihe und sein Leiden denkt —. Auf eine solche Weise läſst der Trieb sich nicht begreifen, demnach überhaupt nicht als Glied einer solchen Reihe sich denken. Man nehme eine Ursache von auſsen auf das Substrat des Triebes an, so entsteht auch eine Wirksamkeit nach auſsen auf ein drittes: oder wenn diese Ursache keine Gewalt über das Substrat des Triebes hat, so entsteht gar nichts. Der Trieb ist sonach etwas, das weder von auſsen kommt noch nach auſsen geht; eine innere Kraft des Substrats auf sich selbst. *Selbstbestimmung* ist der Begriff, vermittelst dessen ein Trieb sich denken läſst.

Also meine Natur, in wiefern sie im Triebe bestehen soll, wird gedacht als sich selbst durch sich selbst bestimmend; denn nur so läſst ein Trieb sich begreifen. Daſs aber überhaupt ein Trieb da sey, ist auf dem Gesichtspunkte des gemeinen Verstandes lediglich Thatsache des Bewuſstseyns, über die er nicht hinausgeht. Nur der Transscendental-Philosoph geht darüber hinaus, um den Grund dieser Thatsache anzugeben.

Corollarium.

In dem ersten Verfahren ist die Urtheilskraft das, was Kant *subsumirend*, im zweiten, was

der-

derselbe *reflectirend* nennt. Der Unterschied ist der. Das Gesetz des Natur-Mechanism ist nichts anders, als das Gesetz der Successionen der Reflexionen, und der Bestimmung der einen durch die andere selbst, (wodurch uns überhaupt eine Zeit, und Identität des Bewufstseyns im Fortgange der Zeit entsteht,) auf die Objecte übertragen. Der Verstand geht in diesem Denken ganz mechanisch seinen angebohrnen Gang; und die freie Urtheilskraft hat nichts weiter zu thun, als nur zu reflectiren, auf das, was sie als mechanischer Verstand wirklich thut, um es zum Bewufstseyn zu erheben. Es wird ohne alles Zuthun der Freiheit und Überlegung durch den blofsen Mechanismus des Erkenntnifsvermögens die Sache begriffen; und dieses Verfahren heifst mit Recht subsumiren. Im zweiten Falle geht das Begreifen nach diesem Mechanismus gar nicht von statten, es entsteht sonach ein Anstofs und Zweifel im Gemüthe, und daher eine sich aufdringende Reflexion darauf, dafs es nicht von statten gehe. Aber es geht *so* nicht von statten, mufs aber doch begriffen, (der Einheit des Selbstbewufstseyns einverleibt) werden, heifst: die Weise des Denkens mufs umgekehrt werden: (gleichwie der Satz: im Ich liegt der Grund nicht — da wo doch ein Grund seyn soll, heifst: im Nicht-Ich liegt der Grund.) Die Funktion der reflectirenden Urtheilskraft tritt nur da ein, wo die Subsumtion nicht möglich ist; und die reflectirende Urtheilskraft *giebt sich selbst das Gesetz*, nemlich, das Gesetz der Subsumtion umzukehren.

VI.

VI.

Natur — vor der Hand zwar nur die *meinige*, die jedoch dem Wesen nach Natur ist — *bestimmt sich selbst.* Aber die Natur, als solche, ist durch Gegensatz mit der Freiheit charakterisirt: dadurch, dafs alles Seyn der letztern aus einem Denken, alles Seyn der erstern aber selbst aus einem absoluten Seyn hervorgehen soll. Sonach kann die Natur als solche sich nicht bestimmen, wie ein freies Wesen, *durch einen Begriff.* Die Natur bestimmt sich selbst, heifst, sie *ist* bestimmt, sich zu bestimmen durch ihr Wesen: sie *ist* bestimmt, formaliter überhaupt sich zu bestimmen; sie kann nie unbestimmt seyn, wie ein freies Wesen gar wohl seyn kann: — sie ist bestimmt, materialiter sich *gerade so* zu bestimmen, und hat nicht etwa, wie das freie Wesen, die Wahl zwischen einer gewissen Bestimmung und ihrer entgegengesetzten.

Meine Natur ist nicht die ganze Natur. Es giebt noch Natur aufser ihr, und diese wird eben gesetzt, um die Bestimmung meiner Natur zu erklären. Nun ist meine Natur beschrieben als ein Trieb; dies mufs aus der übrigen Natur erklärt werden, und wird ursprünglich wirklich aus ihr erklärt; oder mit andern Worten, die Bestimmtheit meiner Natur zu einem Triebe ist Resultat der Bestimmtheit der ganzen Natur. Mir kommt der Trieb zu, in wiefern ich *Natur* bin, nicht in wiefern ich Intelligenz bin; denn die Intelligenz, als solche, hat, wie wir gesehen haben, auf den Trieb nicht den mindesten Einflufs. Mit dem Begriffe der Natur, sonach ist der Begriff des

des Triebes synthetich vereiniget, und aus dem erstern der letztere zu erklären, sonach wird alles, was durch den ersten Begriff gedacht wird, gedacht, als Trieb. Alles sonach, was als Natur gedacht wird, wird gedacht als sich selbst bestimmend.

So wie ich meine Natur von der übrigen Natur absondern muſs, so kann ich, da die Natur überhaupt ein mannichfaltiges ist, auch andere Theile der Natur auſser mir von den übrigen absondern. Es wird nemlich hier bloſs eine ideale Absonderung behauptet. Ob es noch einen andern Grund derselben geben möge, als die Freiheit des beliebigen Denkens, d. h. *ob wirklich*, und unabhängig von unserm Denken, abgesonderte Theile der Natur seyn mögen, darüber wollen wir vorläufig nichts entscheiden.

Der so abgesonderte Theil wird zuförderst durch sich selbst seyn, was er ist, davon aber, daſs er sich selbst so bestimmt, liegt der Grund im Ganzen. Aber das Ganze ist nichts anderes als die Wechselwirkung der geschlossenen Summe aller Theile. — Oder noch deutlicher: abstrahire indessen von dir selbst, als Natur, weil bei deiner Natur ein charakteristischer Unterschied von der übrigen Natur, in wiefern sie bis jetzt gesetzt ist, eintritt, nemlich die Nothwendigkeit, sie gerade so zu begränzen, gerade soviel, und nicht mehr noch weniger, zu ihr zu rechnen: und reflectire bloſs auf die Natur auſser dir. Sondere von ihr ab, welchen Theil du willst. Daſs du gerade dieses Quantum der Natur als einen abgesonderten Theil betrachtest, davon liegt der Grund lediglich in deiner freien Reflexion. Nenne diesen Theil

Theil X. In X ist Trieb, und ein bestimmter Trieb. Daſs aber dieser Trieb gerade ein solcher ist, ist bestimmt dadurch, daſs auſser X gerade noch soviel Natur vorhanden ist; welche Natur auſser ihm durch ihre Existenz den Trieb des X alles zu seyn beschränkt; ihm nur gerade ein solches Quantum der Realität, und für das übrige nur einen Trieb übrig läſst. — Hätten wir die Natur überhaupt nicht durch einen Trieb charakterisiren müssen, so würde alles, was X nicht ist, in ihm nur als Negation zu setzen seyn; unter der gegenwärtigen Bedingung aber ist es als Trieb zu denken. Nemlich die Tendenz nach der Realität überhaupt ist über das Ganze ausgegossen, und ist in jedem Theile desselben. Weil aber jedes nur ein Theil ist, darum geht ihm alle Realität der übrigen Theile ab; und für diese bleibt ihm nur ein Trieb. Daſs dieses nur *Trieb* und gerade *ein solcher* Trieb ist, ist darin begründet, weil auſser dem Theile noch etwas, und gerade ein solches da ist.

Nun ist mir gegenwärtig gerade X besonderer Theil, lediglich darum, weil ich mit Freiheit des Denkens es dazu gemacht habe. Nichts verhindert, mit derselben Freiheit von ihm wieder einen Theil abzusondern, = Y. Auch in ihm ist Trieb, bestimmt durch alles auſser ihm existirende; das mit eingeschlossen, was ich vorher zu X rechnete. Nichts verhindert, daſs ich nicht wieder aus Y einen Theil absondere = Z. Dieses wird zu Y sich eben so verhalten, wie Y sich zu X verhielt. — Kurz, es findet sich in diesem Verfahren schlechthin kein erstes

und kein letztes. Ich kann jeden Theil wieder zu einem Ganzen, und jedes Ganze zu einem Theile machen.

Was so beschaffen ist, das jedem Theile desselben Bestimmtheit durch sich selbst zugeschrieben werden muſs; jedoch so, daſs diese seine Bestimmtheit durch sich selbst hinwiederum das *Resultat sey von der Bestimmtheit aller Theile durch sich selbst*, heiſst ein *organisches Ganze*. Jeder Theil desselben ins unendliche kann wieder betrachtet werden, als ein organisches Ganzes, oder auch als ein Theil. Nur das höchste kann nicht betrachtet werden als Theil. — *Die Natur überhaupt ist sonach ein organisches Ganzes und wird als solches gesetzt.*

Wir können den Begriff, auf welchen es hier ankommt, noch von einer andern Seite zeigen. Nach dem Begriffe des Naturmechanismus ist jedes Ding durch ein Anderes, was es ist, und äuſsert sein Daseyn in einem Dritten. Nach dem Begriffe des Triebes ist jedes Ding durch sich selbst, was es ist, und äuſsert sein Daseyn auf sich selbst. Soll nun ein *freies* Wesen gedacht werden, so gilt dieser Begriff in seiner ganzen Strenge, ohne die mindeste Modifikation, zwar nicht als Begriff des Triebes, aber als Begriff der absoluten Freiheit. Die Freiheit ist dem Natur-Mechanism *direkt entgegengesetzt*, und wird durch ihn auf keine Weise bestimmt. Ist aber die Rede von einem *Natur*-Triebe, so muſs der Charakter der Natur überhaupt, der des Mechanismus, neben dem Charakter des Triebes beibehalten, sonach beides synthetisch vereinigt werden; wodurch wir ein Mittelglied zwischen Natur als

bloſsen

bloſsen Mechanismus, (auch dem Kausalitätsbegriffe) und Freiheit, als direktem Gegensatze alles Mechanismus (auch dem Substantialitätsbegriffe) erhalten werden, (dessen wir auch allerdings um die Kausalität der Freiheit in der Natur zu erklären, höchlich bedürfen.)

Der Begriff dieser Synthesis würde kein anderer seyn, als der eben entwickelte. Es ist etwas, = A, allerdings durch sich selbst, was es ist, daſs es aber gerade dieses durch sich selbst ist, ist begründet durch das andere, (alles mögliche — A;) daſs aber dieses andere dies ist, und A. gerade so bestimmt, ist wiederum begründet durch A, selbst, indem ja auch umgekehrt — A. durch A. wird, was es ist. So ist Nothwendigkeit und Selbstständigkeit vereinigt, und wir haben nicht mehr den einfachen Faden der Kausalität, sondern den geschlossenen Umkreis der Wechselwirkung.

VII.

Ich muſs *meine Natur* setzen, als ein geschlossenes Ganze, zu dem gerade soviel und nicht mehr noch weniger gehört, laut der obigen Erklärung und des geführten Beweises. Der Begriff dieser Totalität läſst sich aus dem Gesichtspunkte des gemeinen Bewuſstseyns, auf welchen wir das Ich in unsrer ganzen Untersuchung versetzt haben, keineswegs erklären aus der Reflexion desselben, wie der Transscendental-Philosoph allerdings erklärt; sondern er selbst ist gegeben. Meine Natur ist nun einmal so bestimmt und festgesetzt, und diese Totalität selbst ist Natur.

Zuförderst, wie begreife ich überhaupt, und nach welchem Gesetze denke ich mir etwas in der Natur als ein reelles organisches Ganze, das doch selbst nur ein Theil der Natur überhaupt ist? — Diese Frage ist allerdings aufzuwerfen, denn wir haben bis jetzt nur die ganze Natur als ein reelles Ganze abgeleitet, keineswegs aber einen Theil derselben; und doch ist es Faktum, daſs wir wenigstens unsre Natur, die doch nur ein Theil des Naturganzen ist, selbst als ein geschlossenes Ganze denken.

Ich habe gesagt: ein *reelles* Ganze; und diese Bestimmung ist die Hauptsache. Ich erkläre zuförderst diesen Begriff durch sein entgegengesetztes. — Wie wir so eben die Natur ansahen, hing es völlig von der Freiheit der Reflexion ab, jeden beliebigen Theil aufzufassen als ein Ganzes, diesen wieder beliebig zu theilen, und die Theile desselben als Ganze aufzufassen u. s. f. Ich hatte ein Ganzes, aber mein Ganzes war gerade dies, lediglich, weil ich selbst dies dazu gemacht hatte; und einen andern Bestimmungsgrund der Gränzen desselben gab es nicht, auſser der Freiheit meines Denkens. Ich hatte ein ideales Ganze, eine collektive Einheit, keinesweges eine reelle, ein Aggregat, kein Compositum. Soll mein Ganzes das letztere werden, so müssen die Theile selbst, und zwar gerade diese Theile, ohne Zuthun meines Denkens, sich zu einem Ganzen vereinigen.

Realität wird bestimmt durch einen Zwang der Reflexion; da im Gegentheil in der Vorstellung des Idealen sie frei ist. Jene Freiheit, das Ganze beliebig zu begränzen, müſste aufgehoben und die Intelligenz genö-

genöthigt seyn, gerade soviel, nicht mehr oder weniger dazu zu rechnen, wenn uns ein reelles Ganzes entstehen sollte. So verhielt es sich, wie gesagt, mit der Vorstellung *meiner* Natur, als eines geschlossenen Ganzen.

Durch welches Gesetz des Denkens sollte uns diese Nothwendigkeit der Grenzbestimmung entstehen? — Wo durch bloſse Subsumtion nicht begriffen werden kann, tritt das Gesetz der reflectirenden Urtheilskraft ein, und das letztere ist die bloſse Umkehrung des erstern. Nun könnte es wohl kommen, daſs die Urtheilskraft, einmal in dem Gebiete der Reflexion angelangt, selbst nach dem durch bloſse Umkehrung des Subsumtionsgesetzes entstandenem Gesetze nicht begreifen könnte, und sie würde dann, aus dem oben angegebenen Grunde, auch dieses Gesetz wieder umkehren müssen; und wir würden ein zusammengesetztes Gesetz der Reflexion, eine Wechselwirkung der Reflexion mit sich selbst, erhalten. (Begriffen überhaupt muſs werden; aber nach diesem Gesetze geht das Begreifen nicht von statten, heiſst nothwendig: nach einem entgegengesetzten Gesetze geht es von statten.) Jeder Theil der Natur ist durch sich selbst, und für sich selbst, was er ist; nach dem einfachen Reflexionsbegriffe. Nach dem durch Umkehrung und Zusammensetzung entstandenen Begriffe ist kein Theil durch und für sich selbst, was er ist, wohl aber sein Ganzes; jeder Theil des Ganzen ist sonach durch alle übrigen Theile desselben Ganzen bestimmt: und jedes geschlossene Ganze ist selbst zu betrachten, wie wir oben das Universum

 betrach-

betrachteten; welches letztere aus einem Ganzen von Theilen sich in ein Ganzes von Ganzen, ein System reeller Ganzer, verwandelt.

Wir setzen jetzt diesen neuen Begriff noch mehr auseinander, und verbinden dadurch unser gegenwärtiges Raisonnement mit unserm obigen. — Nach dem zuerst aufgestellten Begriffe hatte jedes aufgefaſste sein Maaſs Realität, und für das übrige Trieb. Trieb und Realität standen in Wechselwirkung, und erschöpften sich gegenseitig. In keinem war ein Trieb nach einer Realität, die es hatte; noch ein Mangel, auf dessen Ersetzung nicht ein Trieb ginge. Diese Betrachtungsart konnten wir nach Belieben fortsetzen oder abbrechen; sie paſste auf alles, was wir nur antreffen konnten, und alles war ganz gleichförmig.

Jetzt soll ein bestimmtes = X. gegeben seyn, das nach diesem Gesetze sich nicht begreifen läſst. Wie müſste es denn sonach beschaffen seyn? Fasse einen beliebigen Theil von X. auf; er heiſse A. Wenn in A. Trieb und Realität sich nicht gegenseitig eins aus den andern erklären lieſsen; der Trieb auf eine Realität ausginge, die in A. nicht fehlte, und zu ihm nicht gehörte; und hinwiederum er auf eine Realität nicht ausginge, die in A. allerdings fehlte, und zu ihm gehörte, so wäre A. aus sich selbst nicht zu erklären und zu begreifen, und das Reflectiren würde weiter getrieben. Das Begreifen wäre nicht geschlossen; ich hätte nichts begriffen, und es wäre klar, daſs ich den Theil A. nicht willkührlich hätte abtrennen sollen von X. — Fasset auf das übrige

von

von X. = B. Wenn es sich nun mit B. an und für sich betrachtet, in Absicht seines Triebes, und seiner Realität, eben so verhielte, wie mit A: es fände sich aber, dafs in B. der Trieb auf die im A. mangelnde Realität gehe; und dafs auf die in B. mangelnde Realität der Trieb in A. gehe, so würde ich zuförderst von meiner Betrachtung des B. nach A. zurückgetrieben, zur Untersuchung, ob in A. wirklich diejenige Realität mangele, auf welche ich einen Trieb in B. entdecke, und in ihm wirklich ein Trieb sey nach derjenigen Realität, deren Mangel ich in B. entdecke. Ich müfste anhalten, und die Sache noch einmal ansehen, also über mein Reflectiren reflectiren, und es dadurch begränzen; es gäbe eine zusammengesetzte Reflexion, und da Nothwendigkeit obwaltet, ein zusammengesetztes Reflexions*gesetz*. — Ferner könnte ich ja A. nicht begreifen, ohne B. dazu zu nehmen, und umgekehrt; also *ich müfste* beides synthetisch in einem Begriffe vereinigen, und X. würde sonach ein *reelles*, nicht blofs ein ideales Ganze.

Nun aber ist, welches zur Vollständigkeit des zu erörternden Begriffs gehört, X. doch überhaupt Natur und organische Natur, und das allgemeine Gesetz der letztern mufs sonach auch darauf passen. In sofern ist es theilbar ins unendliche. Ich kann sonach A. theilen in b. c. d.; b. wieder in e. f. g. und so ins unendliche fort. Jeder Theil hat, als überhaupt Natur, Realität und Trieb, und in sofern Selbstständigkeit; aber bei jedem ist es der Fall, dafs das Verhältnifs seiner Realität und seines Triebes

 nicht

nicht aus ihm selbst erklärt werden kann; denn ausser dem wäre er kein Theil des reellen Ganzen X. — Kein Theil kann erklärt werden, ehe nicht alle Theile von X. aufgefafst sind. Jeder Theil strebt, das Bedürfnifs aller zu befriedigen, und alle streben hinwiederum, das Bedürfnifs dieses Einzelnen zu befriedigen. Dasjenige, welches nur auf die angezeigte Weise begriffen werden kann, heifse vorläufig ein reelles organisches Ganze, bis wir etwa einen passendern Namen dafür finden,

Ich selbst wenigstens bin ein solches Naturganzes. Ob es aufser mir noch mehrere dieser Art giebt, ist vor der Hand nicht zu entscheiden. Die Entscheidung wird davon abhangen, ob ich mich selbst als ein solches Naturganzes begreifen kann, ohne andere Ganze aufser mir anzunehmeu, oder nicht. — Hier ist nur davon die Frage, wie ein solches reelles Ganze sich aus der Natur erklären lasse, und welche neue Prädikate etwa durch diese Erklärung der Natur beigelegt werden.

So wie gefodert wird, dafs etwas aus der *Natur* erklärt werde, wird gefodert, dafs es durch und aus einem Gesetze der physischen, keinesweges aber moralischen Nothwendigkeit erklärt werde. Es wird sonach durch die blofse Behauptung einer solchen Erklärbarkeit behauptet, dafs es der Natur nothwendig sey, und in den ihr absolut zukommenden Eigenschaften liege, sich in reelle Ganze zu organisiren, und dafs das vernünftige Wesen die Natur so, und schlechthin nicht anders zu denken genöthiget sey.

(Also

(Also man nehme nicht etwa in einem Argumente der faulen Vernunft seine Zuflucht zu einer Intelligenz, als Weltschöpfer, oder Weltbaumeister; denn unter andern auch ist es im ersten Falle schlechterdings undenkbar, dafs eine Intelligenz Materie erschaffe; im zweiten ist noch nicht begreiflich, wie die Vernunft Einflufs haben könne auf die Natur, sondern dies eben haben wir im gegenwärtigen Hauptstücke zu erklären. Dann mag eine Intelligenz zusammensetzen und verknüpfen immerfort, so lange sie will, so entsteht daraus Aggregation, Alligation, aber nimmermehr Verschmelzung, welche letztere eine innere Kraft in der Natur selbst voraussetzt. Eben so wenig wolle man die Organisation aus mechanischen Gesetzen erklären. In ihnen liegt ein ewiges Fortstofsen und Fortdrängen der Materie, Anziehung und Abstofsung und weiter nichts. Jenes Gesetz ist ein immanentes Gesetz der Natur, welches das vernünftige Wesen in dem Begriffe derselben sich denken mufs, um sich selbst erklären zu können; welches Gesetz selbst aber nicht weiter erklärt werden kann. Es weiter erklären, würde hier heifsen, dasselbe aus dem Mechanismus ableiten. — Es versteht sich, dafs nur auf dem Gesichtspunkte des gemeinen Bewufstseyns oder der Wissenschaft, dieses Gesetz ein nicht weiter zu erklärendes und absolutes sey. Auf dem transscendentalen Gesichtspunkte oder dem der Wissenschaftslehre ist es gar wohl zu erklären, indem auf diesem ja die ganze Natur erklärt und aus dem Ich abgeleitet wird.)

Es fragt sich nur, was das für ein Gesetz seyn möge; welcher bestimmte Gang der Natur nothwen-

dig dabei angenommen werden müsse. Nach dem oben aufgestellten Gesetze ist jedes Ding, das Naturding ist, durch sich selbst und für sich selbst, was es ist; keines ist irgend einem andern irgend etwas, und kein anderes ist ihm etwas. Was eins ist, ist kein anderes. — Es ist dies das Prinzip der Substantialität; und das des Naturmechanism' das Prinzip der Kausalität. Nach dem gegenwärtigen Gesetze giebt es kein mögliches Element, auf welches jenes Prinzip passe: — ich sage *Element*, um mich nur ausdrücken zu können, verstehe aber dieses Wort *ideal* und keinesweges *real:* nicht als ob es an sich untheilbare Elemente gäbe, sondern weil man, um irgend etwas zu betrachten, aufhören mufs zu theilen, — kein Element, sage ich, ist sich selbst genug, und für sich und durch sich selbstständig; es bedarf eines andern, und dieses andere bedarf seiner. Es ist in jedem Trieb auf ein fremdes. — Verhält es sich so, zufolge eines allgemeinen Naturgesetzes, so ist der so bestimmte Trieb durch die ganze Natur verbreitet. Dieses Naturgesetz läfst demnach sich so ausdrücken: jeder Naturtheil strebt sein Seyn, und sein Wirken mit dem Seyn und Wirken eines bestimmten andern Naturtheils zu vereinigen, und wenn man die Theile in den Raum denkt, auch im Raume mit ihm zusammen zu fliefsen. Dieser Trieb heifst der *Bildungstrieb* im aktiven und passiven Sinne des Worts; der Trieb zu bilden und sich bilden zu lassen: und er ist nothwendig in der Natur; nicht etwa eine fremde Zuthat, ohne welche sie auch bestehen könnte. Nur denke man sich nicht seinen Sitz hier oder da, in diesem oder jenem Theile;

oder,

oder, so Gott will, ihn selbst wohl gar als einen besondern Theil. Er ist gar keine Substanz, sondern ein Accidens; und ein Accidens aller Theile.

Und so haben wir denn dadurch, dafs wir die Organisation des Ich, als Resultat eines Naturgesetzes gesetzt, so viel gewonnen, dafs wir aufs mindeste den Trieb zur Organisation durch die ganze Natur verbreitet finden: denn ob dieser Trieb auch aufser uns bis jetzt Kausalität gehabt habe, darüber soll hier noch nichts entschieden werden.

Aber in mir — und dies ist das zweite — hat dieser Trieb Kausalität. Es haben gewisse Theile der Natur ihr Seyn und Wirken vereinigt zur Hervorbringung Eines Seyns und eines Wirkens. In dieser Rücksicht kann man das, was wir bisher reelles Naturganze nannten, am füglichsten *organisirtes Naturproduct* nennen.

Es ist so etwas, denn ich selbst bin so etwas laut obigem. Von der Materialität im Raume, welches eine reelle Mannichfaltigkeit geben würde, ist hier noch gar nicht die Rede, wiewohl sie leicht deducirt werden könnte: aber wenigstens das ideale Mannichfaltige in mir stimmt zusammen zu Einem. Aber diese Zusammenstimmung ist Produkt der bildenden Kraft der Natur.

Das Resultat der gegenwärtigen Untersuchung ist sonach folgendes: so gewifs ich bin, so gewifs mufs ich der Natur Kausalität zuschreiben; denn ich kann mich selbt nur als ihr Produkt setzen. Es ist

sonach überhaupt erwiesen, obgleich bey weitem noch nicht vollständig analysirt, was erwiesen werden sollte.

§. 9.

Folgerung aus dem vorhergehenden.

I.

Ich finde mich selbst als ein organisirtes Naturprodukt. Aber in einem solchen besteht das Wesen der Theile in einem Triebe bestimmte andere Theile in der Vereinigung mit sich zu erhalten; welcher Trieb, dem Ganzen beigemessen, der Trieb der Selbsterhaltung heifst. Denn da das Wesen des Ganzen nichts anderes ist, als ein Vereinigen gewisser Theile mit sich selbst, so ist die Selbsterhaltung nichts anders, als die Erhaltung dieses Vereinigens. Man überlege, um dies deutlicher einzusehen, folgendes: Jeder mögliche Theil strebt, andere bestimmte Theile mit sich zu vereinigen. Dieses Streben aber kann keine Kausalität haben, wenn nicht einander unterstützende Theile schon vereinigt sind; denn nur unter dieser Bedingung ist ein organisirtes Ganze da. Nun ist das Ganze nichts anderes, als die Theile zusammen genommen. Es kann mithin in jenem nichts anderes seyn, als was in diesem ist: *ein Streben, bestimm-*

bestimmte Theile in sich aufzunehmen; und in wie fern ein vollendetes Ganze da seyn soll, muſs dieses Streben Kausalität haben. In einer Wechselwirkung dieses Strebens und dieser Kausalität, die durch einander bedingt sind, besteht sein Wesen, denn es ist ein Ganzes, und das Begreifen desselben ist vollendet; und in so fern tritt für dasselbe, in Beziehung auf die übrige Natur der oben aufgestellte Begriff wieder ein. Es erhält *sich*, heiſst, es erhält jene Wechselwirkung seines Strebens und seiner Kausalität. Wird eins von beiden aufgehoben, so wird alles aufgehoben. Ein sich nicht mehr organisirendes Naturprodukt hört auch auf, ein organisirtes zu seyn; denn der Charakter des organisirten bestehet darinne, daſs die Bildung fortgehe.

Der Trieb der Selbsterhaltung ist nicht, wie man gewöhnlich anzunehmen scheint, ein solcher, der nur auf die bloſse Existenz überhaupt, sondern der auf eine bestimmte Existenz ausgeht; ein Trieb des Dinges zu seyn und zu bleiben, was es ist. — Bloſse Existenz ist ein abstrakter Begriff, nichts concretes. Einen Trieb darnach giebt es in der ganzen Natur nicht. Ein vernünftiges Wesen will nie seyn, um zu seyn, sondern um dieses oder jenes zu seyn. Eben so wenig strebt und arbeitet ein vernunftloses Naturprodukt überhaupt nur zu seyn, sondern gerade das zu seyn, was es ist; der Äpfelbaum ein Äpfelbaum, der Birnbaum ein Birnbaum zu seyn, und es zu bleiben. Bei den Wesen der letztern Art ist der Trieb zugleich Effect. Und darum kann der erstere nie Birnen noch der letztere Äpfel tragen.

Umar-

Umartung ist Hemmung der ganzen Organisation, und zieht früher oder später den Untergang nach sich.

So verhält es sich auch mit mir. Es ist in mir ein Trieb, entstanden durch Natur, und sich beziehend auf Gegenstände der Natur, um sie mit meinem Wesen zu vereinigen: nicht gerade sie in dasselbe aufzunehmen, so wie Speise und Trank durch die Verdauung, sondern sie überhaupt auf meine Naturbedürfnisse zu beziehen, sie in ein gewisses Verhältnifs mit mir zu bringen, worüber in der Zukunft sich mehr ergeben wird. Dieser Trieb ist der Trieb der Selbsterhaltung in der angegebnen Bedeutung; der Erhaltung meiner, als dieses bestimmten Naturprodukts. Die Beziehung der Mittel auf diesen Zweck geschieht *unmittelbar und absolut* ohne alle zwischenliegende Erkenntnifs, Überlegung, Berechnung. Worauf dieser mein Trieb geht, gehört zu meiner Erhaltung, *weil* er darauf geht; und was zu meiner Erhaltung gehört, darauf geht er, *weil* es zu meiner Erhaltung gehört. Die Verbindung liegt nicht in der Freiheit, sondern in dem Bildungsgesetze der Natur.

Schon hier eine wichtige Bemerkung, deren Folgen sich weit erstrecken, und deren Vernachlässigung sowohl für die Philosophie überhaupt, als insbesondere für die Sittenlehre beträchtliche Nachtheile erzeugt hat. — Mein Trieb gehe auf das Object X. Geht etwa der Reiz, das Anziehende, aus von X, bemächtigt sich meiner Natur und bestimmt so meinen Trieb? Keinesweges. Der Trieb geht lediglich hervor aus meiner Natur. Durch diese ist schon im

voraus

voraus bestimmt, was für mich da seyn soll, und mein Streben und Sehnen umfaſst es, auch ehe es für mich wirklich da ist und auf mich gewirkt hat; würde es umfassen, wenn es auch gar nicht seyn könnte, und würde sich nicht befriedigen, ohne dasselbe. Aber *es ist*, und *muſs* seyn, zufolge der Vollendung der Natur in sich selbst; und darum weil diese selbst ein organisirtes reelles Ganze ist. — Ich hungere nicht, weil Speise für mich da ist, sondern weil ich hungere, wird mir etwas zur Speise. Nicht anders ist es bei allen organisirten Naturprodukten. Nicht durch das Vorhandenseyn der Materialien, die in seine Substanz gehören, wird das Gewächs gereizt, sie aufzunehmen; durch seine innere Einrichtung werden, unabhängig von ihrem wirklichen Vorhandenseyn, gerade diese Materialien gefodert; und wenn sie überhaupt nicht in der Natur wären, könnte auch das Gewächs nicht in der Natur seyn. — Es ist hier überall Harmonie, Wechselwirkung, nicht etwa bloſser Mechanismus; denn der Mechanismus bringt keinen Trieb hervor. So gewiſs ich Ich bin, geht mein Streben und Begehren auch sogar bei den thierischen Bedürfnissen nicht aus dem Objecte, sondern aus mir selbst hervor. Vernachlässigt man diese Bemerkung hier, so wird man sie an einer wichtigern Stelle, bei Erörterung des Sittengesetzes, nicht begreifen können.

II.

Nun ist mir ferner dieser mein Trieb Gegenstand der Reflexion; und dies zwar nothwendig,

so wie es oben beschrieben worden. So gewiſs ich überhaupt reflectire, so gewiſs bin ich genöthiget, diesen Trieb wahrzunehmen, und ihn als den meinigen zu setzen; von welcher Nothwendigkeit auf dem Gesichtspunkte, in welchem wir gegenwärtig stehen, kein Grund angegeben wird: vom transscendentalen aus haben wir diesen Grund schon angegeben. — So gewiſs *ich reflectire*, sage ich; denn die Reflexion selbst ist kein Naturprodukt, noch kann sie es seyn. Sie selbst ihrer Form nach geschieht mit absoluter Spontaneität: nur das Object derselben, und die Nothwendigkeit auf dieses Object zu merken, ist Effekt der Natur.

Es entsteht durch diese Reflexion auf den Trieb zuförderst ein *Sehnen* — Gefühl eines Bedürfnisses, das man selbst nicht kennt. Es fehlt uns, wir wissen nicht woran. — Hierdurch schon, als durch das erste Resultat der Reflexion, ist das Ich unterschieden von allen andern Naturprodukten. Der Trieb in den letztern wirkt entweder Befriedigung, wenn die Bedingungen derselben da sind; oder er wirkt nichts. Man wird nicht im Ernste behaupten, daſs bei trocknem Wetter in den Pflanzen ein Sehnen sey das von Mangel der Feuchtigkeit herrühre. Sie trinken oder verwelken; und es giebt kein drittes, das aus ihrem Naturtriebe folgte.

III.

Als Intelligenz und mit Intelligenz handelndes Wesen, demnach als Subject des Bewuſstseyns, bin ich absolut frei und nur von meiner Selbstbestimmung

mung abhängig. Dies ist mein Charakter. Mithin muſs auch meine Natur, in wiefern sie in dem angezeigten Sinne nothwendig zu mir gerechnet wird, d. i. in wiefern sie unmittelbares Object des Bewuſstseyns ist, nur von der Selbstbestimmung abhängen.

In wiefern wird sie *mir*, als *Subject des Bewuſstseyns*, zugerechnet? Das Produkt der Wechselwirkung meiner Natur ist *der Trieb*. Zuförderst diese Wechselwirkung ist nicht *meine* Wirksamkeit, als Intelligenz; ich werde derselben unmittelbar mir gar nicht bewuſst. Auch der Trieb selbst ist nicht mein Produkt, sondern der Natur Produkt, wie gesagt; er ist gegeben, und hängt schlechthin nicht von mir ab. Aber der Trieb kommt zum Bewuſstseyn, und was er in dieser Region wirke, steht in meiner Gewalt, oder bestimmter, *er* wirkt in dieser Region gar nicht, sondern *ich* wirke oder wirke nicht zufolge desselben. Hier liegt der Übergang des Vernunftwesens zur Selbstständigkeit; hier die bestimmte scharfe Gränze zwischen Nothwendigkeit und Freiheit.

Die Befriedigung des Triebes in der Pflanze oder im Thiere geschieht nothwendig, wenn die Bedingungen dieser Befriedigung eintreten. Der Mensch wird durch den Naturtrieb gar nicht getrieben. — Verdauung, Verwandeln der Speisen in Nahrungssaft, Umlauf des Bluts u. s. w. stehen nicht in unsrer Gewalt; es sind die oben angedeuteten Geschäfte der Natur in uns. Sie stehen nicht in *unserer* (der Intelligenz) Gewalt, weil sie nicht unmittelbar

zum

zum Bewufstseyn gelangen. Was der Arzneikundige über diese Funktionen weifs, weifs er durch Schlüsse. Dagegen die Befriedigung unsers Hungers und Durstes steht in unsrer Gewalt; denn der Trieb nach Speise und Trank kommt zum Bewufstseyn. Wer möchte behaupten, dafs er mit derselben mechanischen Nothwendigkeit esse, mit welcher er verdaut?

Kurz, es steht nicht in meiner Gewalt, einen bestimmten Trieb zu empfinden oder nicht; aber es steht in meiner Gewalt, ihn zu befriedigen oder nicht.

IV.

Ich reflectire über mein Sehnen und erhebe dadurch zum deutlichen Bewufstseyn, was vorher nur eine dunkle Empfindung war. Aber ich kann nicht darauf reflectiren, ohne es zu bestimmen als ein Sehnen, laut des durchgängig gültigen Reflexionsgesetzes; d. h. ohne es von einem möglichen andern Sehnen zu unterscheiden. Aber es kann von einem andern Sehnen nur durch sein Object unterschieden werden. Ich werde sonach jetzt durch diese zweite Reflexion auch des Gegenstandes meines Sehnens mir bewufst; von dessen Realität oder Nichtrealität hier noch gar nicht die Rede ist. Er wird blofs gesetzt als ein angestrebtes. Aber ein durch seinen Gegenstand bestimmtes Sehnen heifst ein *Begehren.*

Das Mannichfaltige des Begehrens überhaupt in Einem Begriffe vereinigt, und als ein im Ich begründetes Vermögen betrachtet, heifst *Begehrungsvermögen.* Sollte sich noch ein anderes Begehren finden, dessen Mannichfaltiges wir gleichfalls in ein Begeh-

rungs-

rungsvermögen vereinigen könnten, so würde das gegenwärtig deducirte nach Kant mit Recht heissen das *niedere Begehrungsvermögen*.

Seine Form als solches, d. h. dass es ein Trieb mit Bewusstseyn ist, hat ihren Grund in dem freien Acte der Reflexion; dass überhaupt ein Trieb da ist, und dass der Trieb oder das Begehren gerade auf ein solches Object geht, hat seinen Grund in der Natur; aber, wie oben erinnert worden, keinesweges in fremder Natur, in der Natur der Objecte, sondern in meiner eigenen Natur: es ist ein immanenter Grund. — Sonach äussert sich schon beim Begehren die Freiheit; denn es fällt zwischen dasselbe und das Sehnen eine freie Reflexion. Man kann unordentliche Begierden gar wohl unterdrücken, dadurch, dass man nicht auf sie reflectirt, sie ignorirt, sich mit etwas anderm beschäftigt, besonders mit Geistesarbeiten; — dass man ihnen, wie die theologischen Sittenlehrer recht gut sagen, nicht nachhängt.

V.

Mein Begehren hat zum Objecte Naturdinge, um dieselben entweder unmittelbar mit mir zu vereinigen (wie Speise oder Trank); oder sie in ein gewisses Verhältniss mit mir zu setzen (freie Luft, weite Aussicht, heiteres Wetter u. dergl.)

Nun sind *zuförderst* die Naturdinge für mich im Raume, wie aus der theoretischen Philosophie als bekannt vorausgesetzt wird. Das, womit sie vereinigt, oder in ein bestimmtes Verhältniss gesetzt

 werden

werden sollen, mufs demnach gleichfalls im Raume seyn; denn es giebt keine Vereinigung des räumlichen und kein Verhältnifs desselben, aufser zu dem, was gleichfalls im Raume ist: aufserdem bliebe es entweder nicht im Raume, welches absurd ist, oder es wäre kein Verhältnifs, welches gegen die Voraussetzung läuft. Nun ist das, was im Raume ist, und denselben ausfüllt, Materie. Ich bin sonach, als Naturprodukt, Materie; und zwar nach dem obigen organisirte Materie, die ein bestimmtes Ganze ausmacht. *Mein Leib.*

Ferner es soll in der Botmäfsigkeit meines Willens stehen, Naturdinge mit mir zu vereinigen, oder in ein Verhältnifs mit mir zu bringen. Nun bezieht diese Vereinigung oder dieses Verhältnifs sich auf Theile meines organisirten Leibes; und dieser mein Leib ist das unmittelbare Instrument meines Willens. Mithin müssen diese Theile unter der Herrschaft meines Willens stehen, und da hier vom Verhältnifs im Raume die Rede ist, sie müssen als Theile, d. i. in Beziehung auf das Ganze meines Leibes, beweglich, und mein Leib selbst in Beziehung auf das Ganze der Natur, beweglich seyn. Es mufs, da diese Bewegung abhängen soll von einem frei entworfnen und ins unbestimmte modificirbaren Begriffe, eine mannichfaltige Beweglichkeit seyn. — Man nennt eine solche Einrichtung des Leibes *Articulation.* Soll ich frei seyn, so mufs mein Leib articulirt seyn. (Man sehe hierüber meinen Grundrifs des Naturrechts im ersten Theile.)

An-

Anmerkung.

Es ist hier einer der Standpunkte, von welchen aus wir bequem um uns blicken können, ob es in unserer Untersuchung lichter geworden ist.

Es findet sich in uns ein Trieb, nach Naturdingen, um dieselben mit unsrer Natur in ein bestimmtes Verhältnifs zu bringen; ein Trieb, der keinen Zweck aufser sich selbst hat, und der darauf ausgeht, sich zu befriedigen, lediglich damit er befriediget sey. Befriedigung um der Befriedigung willen, nennt man blofsen *Genufs*.

Es liegt uns daran, dafs man von dieser Absolutheit des Naturtriebes sich überzeuge. Jedes organisirte Naturprodukt ist *sein eigner Zweck*, d. h. es bildet, schlechthin um zu bilden, und bildet *so*, schlechthin um so zu bilden. Es soll damit nicht blofs gesagt werden, das vernunftlose Naturprodukt *denkt* sich selbst keinen Zweck aufser ihm; dies versteht sich ganz von selbst, indem es ja überhaupt nicht denkt: sondern auch, ein intelligenter Beobachter desselben kann ihm keinen äufsern Zweck beilegen, ohne inkonsequent zu seyn, und völlig unrichtig zu erklären. Es giebt nur eine innere, keinesweges eine *relative* Zweckmäfsigkeit in der Natur. Die letztere entsteht erst durch die beliebigen Zwecke, die ein freies Wesen in den Naturobjecten sich zu setzen, und zum Theil auch auszuführen vermag. — Nicht anders verhält es sich mit dem vernünftigen Wesen, in wiefern es blofse Natur ist, es thut sich Genüge, lediglich um sich Genüge zu

 thun;

thun; und ein bestimmter Gegenstand ist, der ihm Genüge thut, lediglich darum, weil eben dieser durch seine Natur gefodert wird. Da es seines Sehnens sich bewufst wurde, so wird es auch nothwendig der Befriedigung dieses Sehnens sich bewufst: diese gewährt Lust; und diese Lust ist sein letzter Zweck. Der natürliche Mensch ifst nicht, mit der Absicht, seinen Körper zu erhalten und zu stärken; sondern er ifst, weil der Hunger ihn schmerzt, und die Speise ihm wohlschmeckt. — Hierbey folgende Bemerkung. Mehrere Analytiker der Gefühle, besonders Mendelssohn, haben das Vergnügen aus dem Gefühle einer Verbesserung unseres körperlichen Zustandes erklärt. Dies ist ganz richtig, wenn von bloſser Sinnenlust geredet, und der körperliche Zustand bloſs für den der Organisation genommen wird. Der jüngere Jerusalem *) wendet dagegen ein: auch bey offenbarer Verschlimmerung unsers körperlichen Zustandes, und bei dem unmittelbaren Gefühle dieser Verschlimmerung, werde Lust empfunden, z. B. vom Trinker im ersten Anfange der Betäubung. Man wird bey allen Beispielen dieser Art bemerken, daſs die Verschlimmerung nur den Zustand der Artikulation angehe, der Zustand der Organisation aber für das gegenwärtige allemal besser, das Spiel und die Wechselwirkung der einzelnen Theile unter einander vollkommner, die Communication mit der umgebenden Natur ungehinderter werde. Aber alle Sinnenlust bezieht sich auf die Organisation, laut des geführ-

*) In seinen von Lessing herausgegebenen philos. Aufsätzen S. 61.

geführten Beweises. Die Artikulation, *als* solche, als *Werkzeug der Freiheit*, ist nicht eigentlich Produkt der Natur, sondern der Übung durch Freiheit. Von den *Folgen* selbst für die Organisation ist nicht die Rede; denn das Zukünftige wird nicht unmittelbar empfunden. — Der Mensch ist hierin ganz Pflanze. Wenn die Pflanze wächst, würde ihr, wenn sie reflectiren könnte, wohl seyn. Aber sie könnte sich auch überwachsen, und dadurch ihren Untergang herbeiführen, ohne daſs dadurch das Gefühl ihres Wohlseyns würde gestört werden.

Diesem Triebe nach bloſsem Genusse überhaupt nachzugeben, oder nicht, steht in der Gewalt der Freiheit. Jede Befriedigung des Triebes, in wiefern sie mit Bewuſstseyn geschieht, geschieht nothwendig mit Freiheit; und der Leib ist so eingerichtet, daſs durch ihn mit Freiheit gewirkt werden könne.

In wiefern der Mensch auf bloſsen Genuſs ausgeht, ist er abhängig von einem *gegebenen*, nemlich dem Vorhandenseyn der Objecte seines Triebes; ist sonach sich selbst nicht genug, die Erreichung seines Zwecks hängt auch mit von der Natur ab. Aber in wiefern der Mensch nur überhaupt reflectirt, und dadurch Subject des Bewuſstseyns wird — er reflectirt *nothwendig* auf den Naturtrieb, laut obigem — wird er Ich, und es äuſsert sich in ihm die Tendenz der Vernunft, sich *schlechthin durch sich selbst*, *als* Subject des Bewuſstseyns, als Intelligenz im höchsten Sinne des Worts, zu bestimmen.

 Zu-

Zuförderst eine wichtige Frage. Mein Trieb als Naturwesen, meine Tendenz als reiner Geist, sind es zwei verschiedene Triebe? Nein, beides ist vom transscendentalen Gesichtspunkte aus ein und eben derselbe Urtrieb, der mein Wesen constituirt: nur wird er angesehen von zwei verschiedenen Seiten. Nemlich, ich bin Subject-Object, und in der Identität und Unzertrennlichkeit beider besteht mein wahres Seyn. Erblicke ich mich, als durch die Gesetze der sinnlichen Anschauung, und des discursiven Denkens vollkommen bestimmtes *Object*, so wird das, was in der That mein einziger Trieb ist, mir zum Naturtriebe, weil ich in dieser Ansicht selbst Natur bin. Erblicke ich mich als *Subject*, so wird er mir zum reinen geistigen Triebe; oder zum Gesetze der Selbstständigkeit. Lediglich auf der Wechselwirkung dieser beiden Triebe, welche eigentlich nur die Wechselwirkung *eines und eben desselben Triebes mit sich selbst* ist, beruhen alle Phänomene des Ich. — So wird zugleich die Frage beantwortet, wie so etwas ganz entgegengesetztes, als die beiden Triebe es sind, in einem Wesen, das absolut Eins seyn soll, vorkommen könne. Beide sind auch in der That Eins; aber darauf, daſs sie als verschiedene erscheinen, beruht die ganze Ichheit. Die Gränzscheidung zwischen beiden ist die Reflexion.

Das Reflectirende ist zufolge der Anschauung der Reflexion, höher, als das reflectirte, das erstere erhebt sich über das letztere und umfaſst es: mithin heiſst der Trieb des reflectirenden, des Subjects des Bewuſstseyns, mit Recht *der höhere*, und ein

ein durch ihn bestimmtes Begehrungsvermögen, das *höhere Begehrungsvermögen.*

Nur das reflectirte ist Natur: das reflectirende ist ihm entgegengesetzt, sonach keine Natur, und über alle Natur erhaben. Der höhere Trieb, als Trieb des reinen geistigen geht auf absolute Selbstbestimmung zur Thätigkeit, um der Thätigkeit willen, und widerstreitet sonach allem Genusse, der ein bloſses ruhiges Hingeben ist an die Natur.

Aber beide constituiren nur ein und eben dasselbe Ich; mithin müssen beide Triebe im Umfange des Bewuſstseyns vereinigt werden. Es wird sich zeigen, daſs in dieser Vereinigung von dem höhern die *Reinheit* (Nicht-Bestimmtheit durch ein Object) der Thätigkeit, von dem niedern der Genuſs als Zweck aufgegeben werden müsse; so daſs als Resultat der Vereinigung sich finde *objective* Thätigkeit, deren Endzweck absolute Freiheit, absolute Unabhängigkeit von aller Natur ist: — ein unendlicher nie zu erreichender Zweck; daher unsere Aufgabe nur diese seyn kann, anzugeben, *wie* gehandelt werden müsse, um jenem Endzwecke sich *anzunähern.* Sieht man nur auf das höhere Begehrungsvermögen, so erhält man bloſs *Metaphysik der Sitten,* welche formal und leer ist. Nur durch synthetische Vereinigung desselben mit dem niedern erhält man eine *Sittenlehre,* welche reell seyn muſs.

§. 10.

§. 10.

Über Freiheit und oberes Begehrungsvermögen.

I.

Die letzte Erzeugniſs meiner Natur, als solcher, ist ein Trieb. *Ich* reflectire auf *mich*, d. h. auf diese meine *gegebene* Natur, die als unmittelbares Object meiner Reflexion nichts denn ein Trieb ist. Es kommt hier darauf an, daſs wir diese Reflexion völlig bestimmen. Wir haben dabei zu sehen auf ihre *Form*; ihre *Materie* oder Gegenstand; und auf die *Verbindung* beider mit einander.

Zuförderst *daſs* sie geschieht, oder ihre Form, ist absolut; sie ist kein Produkt der Natur, sie geschieht, schlechthin darum, weil sie geschieht, weil ich Ich bin. Was ihr Object anbelangt, bedarf es nicht der Erinnerung, daſs unser Naturtrieb dieses Object sey, sondern nur davon ist die Frage, *in wie weit* unsere Natur unmittelbares Object jener Reflexion sey. Auch hierauf ist schon oben beiläufig die Antwort gegeben worden: in soweit, als ich *genöthigt* bin, etwas zu mir dem reflectirenden zu rechnen. Der Zusammenhang zwischen beiden ist der, daſs beides dasselbe seyn soll. Ich Naturwesen, denn ein anderes Ich ist für mich nicht da, bin mir selbst zugleich auch das reflectirende. Jenes ist Substanz, und die Reflexion ist ein Accidens dieser Substanz; ist Äuſserung der Freiheit des Naturwesens. So wird gesetzt, in der zu beschreibenden Reflexion. Nach dem Grunde dieses Zusammenhanges entsteht aus dem Gesichtspunkte

punkte des gemeinen Bewufstseyns gar nicht die Frage. Ich bin nun einmal, würde man aus diesem Gesichtspunkte sich erklären, ein solches Wesen mit dieser Natur, und mit dem Bewufstseyn derselben. Dabei bleibt nun unbegreiflich, soll aber auch aus diesem Gesichtspunkte nicht begriffen werden, wie eine solche Zusammenstimung zwischen völlig heterogenen, und gegenseitig von einander unabhängigen, auch nur möglich sey. Dafs die Natur von ihrer Seite irgend etwas so beschränke und bestimme, wie meine Natur bestimmt seyn soll, läfst sich begreifen; dafs die Intelligenz von der ihrigen sich eine Vorstellung bilde, und sie auf eine gewisse Weise bestimme, läfst sich gleichfalls einsehen: nicht aber, wie beide in ihrem gegenseitig unabhängigen Handeln übereinstimmen, und auf *dasselbe* kommen sollten; indem ja weder die Intelligenz der Natur, noch die Natur der Intelligenz das Gesetz giebt. Die erste Behauptung würde einen Idealismus, die zweite einen Materialismus begründen. Auf nichts läfst sich ein die Hypothese der prästabilirten Harmonie, wie sie gewöhnlich genommen wird; aber es bleibt auch nach ihr die Frage eben so unbeantwortet, als sie es vorher war. — Von dem transscendentalen Gesichtspunkte aus haben wir schon oben diese Frage beantwortet. Es giebt keine Natur an sich; meine Natur und alle andere Natur, die gesetzt wird, um die erste zu erklären, ist nur eine besondere Weise, mich selbst zu erblicken. Ich bin nur beschränkt in der intelligiblen Welt, und durch diese Beschränkung meines Urtriebes wird allerdings meine Reflexion auf mich selbst, und umgekehrt, durch meine Reflexion auf mich selbst mein

Urtrieb beschränkt, *für mich;* und von einer andern Beschränkung meiner Selbst als für mich kann gar nicht geredet werden. Wir haben auf jenem Gesichtspunkte gar nicht ein zwiefaches, von einander unabhängiges, sondern ein absolut einfaches, und es kann doch wohl da, wo es kein verschiedenes giebt, nicht von einer Harmonie geredet, noch nach einem Grunde derselben gefragt werden.

Jetzo jedoch stehen wir auf dem gemeinem Gesichtspunkte, und gehen auf ihm weiter. — Durch die beschriebene Reflexion reifst das Ich sich los von allem, was aufser ihm seyn soll, bekommt sich selbst in seine eigene Gewalt, und stellt sich absolut selbstständig hin. Denn das reflektirende ist selbstständig, und nur von sich selbst abhängig; aber das reflektirte ist mit ihm eins und eben dasselbe. Es wird nicht etwa, wie jemand auf den ersten Anblick glauben könnte, blofs das gesagt, dafs das Ich von diesem Punkte an sich selbst zusehe, aber auch nichts weiter habe, als das Zusehen. Vielmehr wird behauptet: es könne von diesem Punkte aus gar nichts im Ich erfolgen, ohne thätige Bestimmung der Intelligenz, als solcher. Reflectirendes und Reflectirtes sind vereinigt, und stellen eine einzige unzertrennbare Person dar. Das reflectirte bringt die reelle Kraft, das reflectirende bringt das Bewufstseyn in die Person. Sie kann von nun an nichts thun, ohne mit Begriffen, und nach Begriffen.

Realität, deren Grund ein Begriff ist, nennt man ein Produkt der Freiheit. Dem Ich kommt von dem angegebenen Punkte aus keine Realität zu, aufser

zufolge

zufolge seines eigenen Begriffs von ihr. Es ist daher von diesem Punkte aus frei, und alles, was durch dasselbe geschieht, ist Produkt dieser Freiheit.

Hierauf kommt es an; denn es ist gegenwärtig unser Vorsatz, die Lehre von der Freiheit mit kurzem ins Reine zu bringen. — Jedes Glied einer Naturreihe ist ein vorher bestimmtes; es sey nach dem Gesetze des Mechanismus oder dem des Organismus. Man kann, wenn man die Natur des Dinges und das Gesetz, nach welchem es sich richtet, vollständig kennt, auf alle Ewigkeit vorhersagen, wie es sich äuſsern werde. Was im Ich, von dem Punkte an, da es ein Ich wurde, und nur wirklich ein Ich bleibt, vorkommen werde, ist nicht vorher bestimmt, und ist schlechterdings unbestimmbar. Es giebt kein Gesetz, nach welchem freie Selbstbestimmungen erfolgten, und sich vorhersehen lieſsen; weil sie abhangen von der Bestimmung der Intelligenz, diese aber als solche schlechthin frei, lautere reine Thätigkeit ist. — Eine Naturreihe ist stetig. Jedes Glied in derselben wirkt ganz, was es kann. Eine Reihe von Freiheitsbestimmungen besteht aus Sprüngen, und geht gleichsam ruckweise. Denkt euch ein Glied in einer solchen Reihe als bestimmt, und nennt es A. Es mag von A aus gar mancherley möglich seyn: aber nicht alles mögliche, sondern nur der bestimmte Theil desselben = X erfolgt. Dort hängt alles zusammen, in einer strengen Kette; hier ist bey jedem Gliede der Zusammenhang abgebrochen. — In einer Naturreihe läſst sich jedes Glied erklären. In einer Reihe von Freiheitsbestimmungen läſst keins sich erklären; denn jedes

jedes ist ein erstes und absolutes. Dort gilt das Gesetz der Kausalität, hier das der Substantialität, d. i. jeder freie Entschlufs ist selbst substantiel, er ist, was er ist, absolut durch sich selbst.

Jenseits der angegebenen Reflexion kann ich durch Naturnothwendigkeit nicht weiter fortgetrieben werden, denn jenseits derselben bin ich nicht mehr ein Glied ihrer Kette. Das letzte Glied in derselben ist ein Trieb; aber auch nur ein *Trieb*, der ja als solcher im geistigen Wesen keine Kausalität hat: und so läfst sich die Freiheit sogar von der Naturphilosophie aus begreiflich machen. Die Kausalität der Natur hat ihre Grenze; über diese Grenze hinaus liegt, wenn doch auch da Kausalität seyn soll, nothwendig einer andern Kraft Kausalität. Was auf den Trieb folgt, wirkt nicht die Natur, denn sie ist mit Erzeugung des Triebes erschöpft; ich wirke es, zwar mit einer Kraft, die von der Natur abstammt, die aber doch nicht mehr *ihre*, sondern *meine* Kraft ist, weil sie unter die Botmäfsigkeit eines über alle Natur hinausliegenden Princips, unter die des Begriffs, gefallen ist. Wir wollen die Freiheit in dieser Rücksicht nennen die *formale* Freiheit. Was ich nur mit Bewufstseyn thue, thue ich mit dieser Freiheit. Es könnte demnach jemand dem Naturtriebe ohne Ausnahme folgen, und er wäre, wenn er nur mit Bewufstseyn, und nicht mechanisch handelte, dennoch frei in dieser Bedeutung des Worts; denn nicht der Naturtrieb, sondern sein Bewufstseyn des Naturtriebes wäre der letzte Grund seines Handelns. — Es ist mir nicht bekannt, dafs jemand den Begriff der Freiheit in dieser

ser

ser Rücksicht, in welcher sie doch die Wurzel aller Freiheit ist, sorfältig behandelt hätte. Vielleicht sind gerade daher die mancherlei Irrthümer und die Klagen über die Unbegreiflichkeit dieser Lehre entstanden.

Corollarium.

Kein Gegner der Behauptung einer Freiheit kann läugnen, daſs er solcher Zustände sich bewuſst sey, für die er keinen Grund auſser ihnen angeben kann. Wir sind uns dann keinesweges bewuſst, daſs diese Zustände keinen äuſsern Grund haben, sagen die Scharfsinnigern, sondern nur, daſs wir uns dieser Gründe nicht bewuſst sind, (wie es mit dem unmittelbaren Bewuſstseyn der Freiheit sich verhalte, davon werden wir bald reden.) Sie schlieſsen weiter: daraus, daſs wir uns dieser Gründe nicht bewuſst sind, folgt nicht, daſs jene Zustände keine Ursachen haben. (Da werden sie zuförderst transscendent. Wir sind schlechthin unvermögend, etwas zu setzen, heiſst doch wohl für uns, dieses Etwas *ist* nicht. Was aber ein Seyn ohne ein Bewuſstseyn bedeuten möge, davon hat die transscendentale Philosophie nicht nur keinen Begriff, sondern sie thut einleuchtend dar, daſs so etwas keinen Sinn habe.) Da nun aber alles seine Ursache hat, fahren sie fort, so haben auch unsre freigeglaubten Entschlieſsungen die ihrigen, ohnerachtet wir derselben nicht bewuſst sind. Hier nun *setzen* sie offenbar *voraus*, daſs das Ich in die Reihe des Naturgesetzes gehöre, was sie doch *beweisen* zu können vorgaben. Ihr Beweis ist

ein

ein greiflicher Cirkel. Nun kann zwar von seiner Seite der Vertheidiger der Freiheit, die Ichheit, in deren Begriffe es freilich liegt, daſs sie nicht unter das Naturgesetz gehöre, auch nur voraussetzen: aber er hat über die Gegner theils den entschiedenen Vortheil, daſs er wirklich eine Philosophie aufzustellen vermag, theils hat er die Anschauung auf seiner Seite, die jene nicht kennen. Sie sind nur discursive Denker, und es fehlt ihnen gänzlich an Intuition. Man muſs gegen sie nicht disputiren, sondern man sollte sie kultiviren, wenn man könnte.

II.

Nach allem bisherigen *bin* ich frei, aber setze mich nicht als frei; bin frei, etwa für eine Intelligenz auſser mir, nicht aber für mich selbst. Aber *ich* bin etwas, nur in wiefern ich mich so setze.

Zuförderst, was gehört dazu, um sich als frei zu setzen? Ich setze mich frei, wenn ich meines Übergehens von der Unbestimmtheit zur Bestimmtheit mir bewuſst werde. Ich, inwiefern ich ein Vermögen habe zu handeln, finde mich unbestimmt. In der Reflexion über diesen Zustand wird dies dadurch ausgedrückt, daſs die Einbildungskraft zwischen entgegengesetzten Bestimmungen mitten inne schwebt. Dabei hebt die Wahrnehmung meiner Freiheit an. — Jetzt bestimme ich mich, und die Reflexion wird zugleich mit bestimmt. *Ich* bestimme mich; welches ist dieses bestimmende Ich? Ohne Zweifel das Eine aus der Vereinigung des reflectirenden und reflectirten entstandene Ich; und dasselbe ist

in

in demselben ungetheilten Akte, und derselben Ansicht zugleich das bestimmte. Im Bewufstseyn der Freiheit sind Object und Subject ganz und völlig eins. Der (Zweck-) Begriff wird unmittelbar zur That, und die That unmittelbar zum (Erkenntnifs-) Begriffe, (meiner Freiheit.) [Man sehe oben S. 101. u. f.] Man hatte ganz Recht, wenn man leugnete, dafs die Freiheit *Object* des Bewufstseyns seyn könne; sie ist allerdings nicht etwas, das sich entwickele, ohne Zuthun eines Bewufstseyenden, und wobei das letztere nur das Zusehen habe; sie ist nicht Object, sondern Subject-Object desselben. — In diesem Sinne wird man sich seiner Freiheit allerdings unmittelbar bewufst, durch die That, indem man selbstthätig aus dem Zustande des Schwankens sich los reifst, und einen bestimmten Zweck sich setzt, weil man ihn sich setzt, besonders, wenn dieser Zweck gegen alle unsre Neigungen läuft, und dennoch um der Pflicht willen gewählt wird. Aber es gehört Energie des Willens, und Innigkeit der Anschauung zu diesem Bewufstseyn. Es giebt Individuen, die in der That nicht eigentlich wollen, sondern immer durch einen blinden Hang sich stofsen und treiben lassen; die eben deswegen auch kein eigentliches Bewufstseyn haben, da sie ihre Vorstellungen nie selbstthätig hervorbringen, bestimmen und richten, sondern blofs einen langen Traum träumen, bestimmt durch den dunkeln Gang der Ideen-Association. Mit ihnen wird nicht gesprochen, wenn vom Bewufstseyn der Freiheit gesprochen wird.

Also — Bewufstseyn meiner Umbestimmtheit ist die Bedingung des Bewufstseyns meines Selbstbestimmens durch freie Thätigkeit. Aber Unbestimmtheit ist nicht etwa nur Nicht-Bestimmtheit (= o.) sondern ein unentschiedenes Schweben zwischen mehrern möglichen Bestimmungen (= einer negativen Gröfse); denn aufser dem könnte sie nicht gesetzt werden, und wäre nichts. Nun läfst bis jetzt sich gar nicht einsehen, wie die Freiheit auf mehrere mögliche Bestimmungen gehen, und als auf sie gehend gesetzt werden sollte. Es findet sich gar kein anderes Object ihrer Anwendung, als der Naturtrieb. Wenn dieser eintritt, so ist gar kein Grund da, warum er durch die Freiheit nicht befolgt werden sollte, wohl aber Grund, dafs er befolgt werde. Oder wollte man sagen: es mögen vielleicht mehrere Triebe auf einmal wirken — welches anzunehmen wir jedoch auf dem gegenwärtigen Standpunkte auch keinen Grund haben — so wird der Stärkere entscheiden; und es ist also abermals keine Unbestimmtheit möglich. (Der Trieb wird nicht Ursache seyn der Willensbestimmung; das vermag er schlechthin nicht nach dem obigen, aber die Freiheit wird stets gerade von demjenigen Ursache seyn, was der Naturtrieb hervorgebracht haben würde, wenn er Kausalität hätte, sie wird ganz in seinen Diensten stehen und die Kausalität der Natur fortpflanzen.) In wiefern das freie Wesen in diesem Zustande ist, der zwar nicht als ein *ursprünglicher*, wohl aber als ein *zugezogener* nur zu wirklich seyn kann, schreibt man ihm zu *einen Hang*, welcher, da keine Reflexion, keine Unbestimmtheit vorhergeht, mit Recht genannt

genannt wird ein *blinder* Hang; ein Hang, dessen das freie Wesen, als eines solchen, sich nicht bewufst wird, noch werden kann.

Nun aber bin ich Ich, lediglich in wie fern ich meiner als Ich, das ist als frei und selbstständig, bewufst bin. Dieses Bewufstseyn meiner Freiheit bedingt die Ichheit. (Dadurch wird das, was wir deduciren werden, allgemein gültig; indem sich zeigt, dafs ein vernünftiges Wesen, ohne alles Bewufstseyn dieser Freiheit, mithin auch ohne die Bedingungen desselben, und da unter diese das Bewufstseyn der Sittlichkeit gehört, ohne dieses Bewufstseyn überhaupt gar nicht möglich sey: dafs also auch dieses keinesweges etwas zufälliges, und eine fremde Zuthat ist, sondern wesentlich, zur Vernünftigkeit gehört. Dafs das Bewufstseyn der Freiheit und Sittlichkeit zuweilen, vielleicht gröfstentheils, verdunkelt werde, und ein Mensch zur Maschine herabsinke, ist allerdings möglich, und der Grund davon wird tiefer unten sich zeigen. Hier wird nur behauptet, dafs kein Mensch absolut ohne *alles* sittliche Gefühl seyn könne.)

Da alles, was im Ich ist, erklärt wird aus einem Triebe, so mufs es einen Trieb geben (es mufs im ursprünglichen Triebe des Ich liegen) dieser Freiheit sich bewufst zu werden; mithin auch einen Trieb nach den Bedingungen dieses Bewufstseyns. Aber die Bedingung eines solchen Bewufstseyns ist Unbestimmtheit. Unbestimmtheit ist nicht möglich, wenn das Ich lediglich dem Naturtriebe folgt. Mithin müfste da seyn ein Trieb, sich ohne alle Bezie-

hung auf den Naturtrieb und ihm zuwider zu bestimmen; das Materiale der Handlung gar nicht aus dem Naturtriebe, sondern nur aus sich selbst herauszunehmen. Ein solcher Trieb wäre, da es um das Bewufstseyn der Freiheit zu thun ist, ein *Trieb nach Freiheit um der Freiheit willen.*

Ich will diese Art der Freiheit zum Unterschiede von der vorherbeschriebenen nennen die *materiale* Freiheit. Die erstere besteht lediglich darin, dafs ein neues formales Princip, eine neue Kraft eintritt, ohne dafs das Materiale in der Reihe der Wirkungen sich im mindesten ändere. Die Natur handelt nun nicht mehr, sondern das freie Wesen; aber das letztere bewirkt gerade dasselbe, was die erstere bewirkt haben würde, wenn sie noch handeln könnte. Die Freiheit in der zweiten Rücksicht besteht darin, dafs nicht nur eine neue Kraft, sondern auch eine ganz neue Reihe der Handlungen ihrem Inhalte nach eintrete. Nicht nur die Intelligenz wirkt von nun an, sondern sie wirkt auch etwas ganz anderes, als die Natur je bewirkt haben würde.

Wir haben den angedeuteten Trieb abzuleiten, näher zu beschreiben, und zu zeigen, wie er sich äufsern möge.

III.

Zuförderst, wir haben den Trieb abzuleiten. Es ist nemlich im vorhergehenden bewiesen, dafs wenn ein solcher Trieb nicht ist, Selbstbewufstseyn der Ichheit nicht möglich ist; weil dann das Bewufstseyn

einer Unbestimmtheit, wodurch das erstere bedingt ist, nicht möglich ist. Dies war ein indirekter Beweis für einen solchen Trieb. Es mufs, nicht eben um der Sicherheit, sondern um der Folgerungen willen, die daraus gemacht werden sollen, ein direkter, d. h. ein genetischer Beweis, aus dem Begriffe des Ich selbst, geführt werden.

Ich habe oben gesagt: durch die absolut freie Reflexion auf sich selbst, als Naturwesen, bekommt das Ich sich selbst gänzlich in seine Gewalt. Ich brauche nur diesen Satz anschaulicher zu machen, und es ist geleistet, was gefodert wird.

Zuförderst, jene Reflexion, als erste, ist eine schlechthin im Ich begründete Handlung; *Handlung* sage ich. Der Naturtrieb aber, auf welchen reflectirt, und welcher allerdings zum Ich gerechnet wird, ist in Beziehung auf jene Thätigkeit, ein Leiden; etwas gegebenes, und ohne Zuthun der freien Thätigkeit vorhandenes. Man bedenke zuförderst, dafs, um das Bewufstseyn jener ersten Reflexion als einer Handlung zu erklären, man eine neue Reflexion auf das in ihr reflectirende setzen müsse, und überlege diese zweite Reflexion. Da von dem reflectirten, dem Naturtriebe, abstrahirt wird, so enthält sie nichts, als die reine absolute Thätigkeit, welche in der ersten Reflexion vorkam; und diese allein ist das eigentliche wahre Ich: ihr wird der Trieb entgegengesetzt, als etwas fremdes; zwar gehört er zum Ich, aber er *ist* nicht das Ich. Jene Thätigkeit ist das Ich. (Hierbei wolle man zuförderst die so eben unterschiedenen beiden Reflexionen nicht als in der That

 von

von einander abgesondert denken, wie wir so eben, um uns nur ausdrücken zu können, sie haben absondern müssen. Sie sind dieselbe Handlung. Das Ich wird unmittelbar seiner absoluten Thätigkeit sich bewufst durch innere Selbstanschauung, ohne welche ein Ich sich überhaupt nicht verstehen läfst. Dann bemerke man dies: Durch die zweite Reflexion (ich mufs wohl fortfahren, sie abzusondern) wird das, was ohne dies nur die bestimmte Thätigkeit des Reflectirens gewesen seyn würde, *Thätigkeit überhaupt*, da ja von dem Objecte derselben (erst durch das Object wird eine Reflexion eine solche,) abstrahirt wird. Die Unterscheidung zwischen blofs *idealer* Thätigkeit, Reflexion auf ein gegebenes, und *realer*, absolutem Bestimmen eines etwas, das gegeben werden soll, geschieht später.

Dafs ich es kürzer und dadurch vielleicht klärer fasse. Von der Reflexion aus tritt eine neue Kraft ein, die durch sich selbst die Tendenz der Natur fortpflanzt. So haben wir im vorigen gesehen. Nun soll diese neue Kraft eintreten *für mich*, ich soll, nach der gegenwärtigen Foderung, mir derselben bewufst seyn, als einer besondern Kraft. Dies ist nur so möglich, dafs ich sie von der Gewalt des Triebes losgerissen denke, d. h. dafs ich annehme, sie könne demselben auch nicht folgen, sondern widerstehen. Dieses Widerstehen wird nun hier blofs gesetzt als ein Vermögen; und wenn man es doch als ein immanentes und wesentliches im Ich betrachtet, wie man mufs, als ein *Trieb*. Eben dadurch, (welches den Beweis auch noch von einer andern Seite

schärft,)

schärft,) durch diesen entgegengesetzten Trieb wird auch der Einfluſs der Natur zum bloſsen *Triebe*, da er auſserdem Kausalität seyn würde.

Wir wollen diesen Trieb des Ich, da er in ihm bloſs als reinem enthalten ist, nennen den *reinen:* und der andere soll den Namen behalten, den er schon hat, den des Naturtriebes.

Wir dürfen nur das Verhältniſs beider zu einander betrachten, so werden wir sehen, wie beide, und wie insbesondere der reine, um welchen es uns hier vorzüglich zu thun ist, sich äuſsere. Zuförderst der Naturtrieb, *als gerade so* bestimmter Trieb, ist dem Ich *zufällig*. Vom transscendentalen Gesichtspunkte aus gesehen, ist er das Resultat unsrer Beschränkung. Nun ist es zwar nothwendig, daſs wir überhaupt beschränkt seyen, denn auſserdem wäre kein Bewuſstseyn möglich. Aber es ist zufällig, daſs wir *gerade so* beschränkt sind. Der reine Trieb hingegen ist im Ich wesentlich; er ist in der Ichheit, *als solcher*, gegründet. Eben darum ist er in allen vernünftigen Wesen, und was aus ihm folgt, gültig für alle vernünftige Wesen. — Dann der reine Trieb ist ein oberer Trieb; ein solcher, der mich meinem reinen Wesen nach über die Natur erhebt: und als empirischem Zeitwesen von mir fodert, daſs ich mich selbst darüber erhebe. Nemlich die Natur hat Kausalität, und ist eine Macht auch in Beziehung auf mich; sie bringt in mir hervor einen Trieb, der an die lediglich formale Freiheit gerichtet, sich äuſsert als *Hang*. Aber zufolge des obern Triebes hat diese Macht keine *Gewalt* auf mich, und soll keine haben;

ich soll mich ganz unabhängig vom Antriebe der Natur bestimmen. Dadurch werde ich von der Natur nicht nur abgetrennt, sondern auch über sie erhoben: ich bin nicht nur kein Glied in der Reihe derselben, sondern ich kann auch selbstthätig eingreifen in ihre Reihe. — Dadurch, daſs ich die Macht der Natur unter mir erblicke, wird sie etwas, das ich nicht achte. Nemlich das, wogegen ich meine ganze Energie zusammen fassen muſs, um ihm nur das Gleichgewicht zu halten, achte ich. Wogegen es dieser Energie nicht bedarf, das achte ich nicht. So ist es mit der Natur. Ein Entschluſs, und ich bin über sie erhaben. — Wenn ich mich hingebe, und ein Theil dessen werde, das ich nicht achten kann, so kann ich, von dem höhern Gesichtspunkte aus, mich selbst nicht achten. In Beziehung auf den Hang sonach, der mich in die Reihe der Natur-Kausalität herabzieht, äuſsert sich der Trieb als ein solcher, der mir Achtung einflöſst, der mich zur Selbstachtung auffodert, der mir eine Würde bestimmt, die über alle Natur erhaben ist. Er geht gar nicht auf einen Genuſs, von welcher Art er auch seyn möge, vielmehr auf Geringschätzung alles Genusses. Er macht den Genuſs als Genuſs verächtlich. Er geht lediglich auf Behauptung meiner Würde, die in der absoluten Selbstständigkeit und Selbstgenügsamkeit besteht.

§. 11.

Vorläufige Erörterung des Begriffs eines Interesse.

Gegen unsre sonstige Gewohnheit wird es hier beinahe nothwendig, auſser der systematischen Ordnung

nung die vorläufige Erörterung eines Begriffs beizubringen, durch welchen wir über die eben so wichtige, als schwierige Untersuchung, zu der wir übergehen haben, ein gröſseres Licht zu verbreiten hoffen.

Es ist Thatsache, daſs einige Begebenheiten uns ganz gleichgültig sind, andere uns interessiren; und es ist vorauszusetzen, daſs jedem der so eben gebrauchte Ausdruck dieser Thatsache verständlich seyn werde. Was mir gleichgültig ist, hat dem ersten Anscheine nach gar keine, und da dies der Strenge nach nicht möglich ist, nur eine entfernte, und durch mich nicht bemerkte Beziehung auf meinen Trieb. Was mich interessirt, muſs im Gegentheil eine *unmittelbare* Beziehung auf meinen Trieb haben; denn das Interesse wird selbst unmittelbar empfunden, und läſst sich durch keine Vernunftgründe hervorbringen. Man kann nicht durch Demonstrationen dahin gebracht werden, sich über etwas zu freuen oder zu betrüben. Das mittelbare Interesse (Interesse an etwas als Mittel für einen gewissen Zweck brauchbare) gründet sich auf ein unmittelbares Interesse.

Was heiſst das: es bezieht etwas unmittelbar sich auf einen Trieb? Der Trieb selbst ist nur Gegenstand des Gefühls; eine unmittelbare Beziehung darauf könnte sonach auch nur gefühlt werden. Also das Interesse für etwas ist unmittelbar, heiſst: die Harmonie oder Disharmonie desselben mit dem Triebe wird gefühlt, vor allem Raisonnement, und unabhängig von allem Raisonnement.

Aber ich fühle nur *mich;* sonach müfste diese Harmonie oder Disharmonie in mir selbst liegen, oder sie müfste nichts anders seyn, als eine Harmonie oder Disharmonie meiner selbst mit mir selbst.

Um die Sache noch von einer andern Seite anzusehen — alles Interesse ist vermittelt durch das Interesse für mich selbst, und ist selbst nur eine Modifikation dieses Interesse für mich selbst. Alles, was mich interessirt, bezieht sich auf mich selbst. In jedem Genusse geniefse ich, in jedem Leiden erleide ich mich selbst. Woher entsteht denn nur zuförderst dieses Interesse für mich? Aus nichts anderm, denn aus einem Triebe, da alles Interesse nur daher entsteht, und zwar auf folgende Weise: mein Grundtrieb, als reines und empirisches Wesen, durch welchen diese zwei sehr verschiedenen Bestandtheile meiner selbst zu Einem werden, ist der nach Übereinstimmung des *ursprünglichen*, in der blofsen Idee bestimmten, mit dem *wirklichen* Ich. Nun ist der Urtrieb, d. h. der reine und der natürliche in ihrer Vereinigung ein bestimmter, er geht auf einiges unmittelbar; trifft mein wirklicher Zustand mit dieser Foderung zusammen, so entsteht Lust, widerspricht er ihm, so entsteht Unlust: und beide sind nichts anderes, als das unmittelbare Gefühl der Harmonie oder Disharmonie meines wirklichen Zustandes mit dem durch den Urtrieb gefoderten.

Das niedere Begehrungsvermögen geht aus von einem Triebe, der eigentlich nichts weiter ist, als der Bildungstrieb unsrer Natur. Dieser Trieb richtet sich an das selbstständige Wesen, indem dasselbe genö-

genöthigt ist, ihn mit sich synthetisch zu vereinigen; *sich selbst* zu setzen als getrieben. Er äufsert sich durch ein Sehnen. Wo liegt das Sehnen? Nicht in der Natur, sondern in dem Subjecte des Bewufstseyns, denn es ist reflectirt worden. Das Sehnen geht auf nichts anders, als das, was im Naturtriebe liegt, auf ein materielles Verhältnifs der Aufsenwelt zu meinem Leibe. Setzet, dieses Sehnen werde befriediget; wir lassen unentschieden, ob durch freie Thätigkeit oder durch Zufall. Ohne Zweifel wird diese Befriedigung wahrgenommen. Warum fällen wir nun nicht blofs das kalte Erkenntnifsurtheil: unser Leib wächst und gedeiht, wie wir etwa von einer Pflanze sprechen würden; sondern fühlen Lust?

Darum. Mein Grundtrieb geht unmittelbar auf ein solches Urtheil aus, und dieses erfolgt. Was ihn befriedigt, und die Lust erzeugt, ist die Harmonie des wirklichen mit seiner Foderung.

Mit dem *reinen* Triebe verhält es sich ganz anders. Er ist ein Trieb zur Thätigkeit, um der Thätigkeit willen, der dadurch entsteht, dafs das Ich sein absolutes Vermögen innerlich anschaut. Es findet sonach hier gar nicht ein blofses Gefühl des Triebes statt, wie oben, sondern eine Anschauung. Der reine Trieb kommt nicht vor als eine Affection; das Ich *wird* nicht getrieben, sondern es treibt *sich selbst*, und schaut sich an in diesem Treiben seiner Selbst; und nur in so fern wird hier von einem Triebe gesprochen. (Man erinnere sich des oben S. 44. u. f. gesagten.) Der beschriebne Trieb geht darauf

aus, das Handelnde Ich selbstständig und durch sich selbst bestimmt zu finden. Man kann nicht sagen, dieser Trieb sey, wie der aus dem Naturtriebe entstehende, *ein Sehnen;* denn er geht nicht aus auf etwas, das von der Gunst der Natur erwartet würde, und nicht von uns selbst abhinge. Er ist ein absolutes *Fodern.* Er tritt, dafs ich mich so ausdrücke, stärker hervor im Bewufstseyn, weil er nicht auf ein blofses Gefühl, sondern auf eine Anschauung sich gründet.

Man versetze das Ich in Handlung. Es bestimmt sich, wie sich versteht, durch sich selbst, unabhängig vom Naturantriebe, oder der Foderung, denn es ist *formaliter* frei. Entweder nun es erfolgt eine Bestimmung, wie sie zufolge der Foderung erfolgen sollte; so sind beide, das Subject des Triebes, und das wirklich Handelnde, harmonisch; und es entsteht ein Gefühl der Billigung — es ist recht so, es ist geschehen was geschehen sollte —: oder es erfolgt das Gegentheil, so entsteht ein Gefühl der Mifsbilligung, mit Verachtung verknüpft. Von Achtung läfst hiebei sich nicht sagen. Unsere höhere Natur und die Anfoderung derselben müssen wir achten; in Absicht des empirischen ist es hinlänglich, wenn wir uns nur nicht verachten müssen. Positive Achtung kommt ihm nie zu, denn es kann sich nie über die Foderung erheben.

Hiebei noch dies. Gefühl entsteht aus einer Beschränkung, aus einer Bestimmtheit. Hier aber ist lauter That von beiden Seiten, sowohl in der Foderung als in der Erfüllung derselben. Wie könnte sonach

sonach ein Gefühl erfolgen? Die Harmonie beider, ist nicht That; sie als solche, erfolgt ohne unser thätiges Mitwirken, ist ein bestimmter Zustand, und wird gefühlt. Dadurch wird auch klar, dafs man uns nicht so zu verstehen habe, als ob das Gefühl einer Anschauung behauptet würde, welches absolut widersinnig ist. Die Anschauung harmonirt mit der Foderung eines Triebes, und diese Harmonie beider wird gefühlt. (Diese Bemerkung ist nicht unwichtig. Wäre es nicht so, so würde auch kein ästhetisches Gefühl möglich seyn, als welches gleichfalls Gefühl einer Anschauung ist, und zwischen den beiden Gefühlen, die wir hier beschreiben, in der Mitte liegt.)

Könnte nun diese Billigung oder Mifsbilligung auch kalt, ein blofses Erkenntnifsurtheil seyn; oder ist sie nothwendig mit Interesse verknüpft? Offenbar das letztere; denn jene Foderung der absoluten Selbstthätigkeit und der Übereinstimmung des empirischen Ich damit, ist selbst *der Urtrieb*. Stimmt das letztere mit dem ersten zusammen, so wird ein Trieb befriedigt, stimmt es nicht damit überein, so bleibt ein Trieb unbefriedigt; daher ist jene Billigung nothwendig mit Lust, diese Mifsbilligung mit Unlust verknüpft. Es kann uns nicht gleichgültig seyn, ob wir uns verachten müssen. Diese Lust hat aber mit dem Genusse gar nichts zu thun.

Die Übereinstimmung der Wirklichkeit mit dem Naturtriebe hängt nicht ab von mir selbst, in wiefern ich *Selbst*, d. i. frei bin. Die Lust sonach, die aus ihr entsteht, ist eine solche, die mich von mir selbst

weg-

wegreifst, mich mir selbst entfremdet, und in der ich mich vergesse; es ist eine *unfreiwillige* Lust, durch welches letztere Merkmal dieselbe wohl am schärfsten charakterisirt wird. Eben so verhält es sich mit dem Gegentheile, der sinnlichen Unlust oder dem Schmerze. — In Beziehung auf den reinen Trieb ist die Lust, und der Grund der Lust nicht etwas fremdes, sondern etwas von meiner Freiheit abhängendes, etwas, das ich erwarten konnte nach einer Regel, wie ich das erste nicht erwarten konnte. Sie führt mich sonach nicht aus mir selbst heraus, sondern vielmehr zurück in mich. Sie ist *Zufriedenheit;* dergleichen zur Sinnenlust sich nie gesellt: weniger rauschend, aber inniger; zugleich ertheilt sie neuen Muth und neue Stärke. Das Gegentheil davon ist, eben darum, weil es von unserer Freiheit abhing, *Verdruſs*, innerlicher Vorwurf, (dergleichen zum sinnlichen Schmerze, bloſs als solchem, sich nie gesellt,) verknüpft mit Selbstverachtung. Das Gefühl, uns selbst verachten zu müssen, würde unleidlich seyn, wenn nicht die fortdauernde Anfoderung des Gesetzes an uns uns wieder erhöbe; wenn nicht diese Foderung, da sie aus uns selbst hervorkommt, uns wieder Muth, und Achtung, für unsern höhern Charakter wenigstens, einflöſste; wenn nicht der Verdruſs selbst durch die Empfindung, daſs wir seiner doch noch fähig sind, gemildert würde.

Das beschriebene Gefühlvermögen, welches sehr wohl das *obere* heiſsen könnte, heiſst das *Gewissen.* Es giebt eine *Ruhe* oder *Unruhe* des Gewissens, *Vorwürfe* des Gewissens, einen *Frieden* desselben; keines-

keinesweges aber eine *Lust* des Gewissens. Die Benennung *Gewissen* ist trefflich gewählt; gleichsam das unmittelbare Bewuſstseyn dessen, ohne welches überhaupt kein Bewuſstseyn ist, das Bewuſstseyn unserer höhern Natur und absoluten Freiheit.

§. 12.

Princip einer anwendbaren Sittenlehre.

Der Naturtrieb geht aus auf etwas materiales, lediglich um der Materie willen; auf Genuſs, um des Genusses willen: der reine Trieb auf absolute Unabhängigkeit des Handelnden, als eines solchen, von jenem Triebe; auf Freiheit um der Freiheit willen. Wenn er Kausalität hat, so läſst vorläufig dieses sich nicht anders denken, als daſs zufolge desselben bloſs nicht geschehe, was der Naturtrieb fodert, sonach daſs aus ihm bloſs und lediglich eine *Unterlassung*, aber gar keine positive *Handlung* erfolgen könne, auſser der innern Handlung, der Selbstbestimmung.

Alle, welche die Sittenlehre bloſs formaliter behandelt haben, hätten, wenn sie consequent verfahren wären, auf nichts, als auf eine fortdauernde *Selbstverläugung*, auf gänzliche Vernichtung und Verschwindung kommen müssen; wie die Mystiker, nach denen wir uns in Gott verlieren sollen: (welchem

Satze

Satze allerdings etwas wahres und erhabenes zu Grunde liegt, wie sich tiefer unten ergeben wird.)

Aber, sieht man die so eben aufgestellte Folgerung näher an, und will sie bestimmen, so sieht man sie sich unter den Händen in ein Nichts verschwinden. — Ich soll *mich* als frei setzen können, in einer Reflexion: wird durch den oben beschriebenen Trieb, der sich an das Subject des Bewufstseyns richtet, gefodert. Ich soll sonach meine Freiheit allerdings *setzen*, als etwas *positives*, als Grund einer wirklichen Handlung, keineswegs etwa einer bloſsen Unterlassung. Also, ich, das reflectirende, soll eine gewisse Bestimmung des Willens auf *mich*, als das bestimmende, zu beziehen, und dieses Wollen lediglich aus der Selbstbestimmung abzuleiten genöthigt seyn. Das zubeziehende Wollen ist sonach etwas wahrnehmbares, objectives in uns. Aber alles objective kommt uns nur zu als sinnlichen und Naturwesen; durch das bloſse Objectivisiren werden wir uns selbst in diese Sphäre gesetzt. — Oder daſs ich diesen im allgemeinen hinlänglich bekannten und zur Gnüge erwiesenen Satz in besonderer Beziehung auf den gegenwärdigen Fall vortrage: Alles wirkliche Wollen geht nothwendig auf ein Handeln; alles mein Handeln aber ist ein Handeln auf Objecte. In der Welt der Objecte aber handle ich nur mit Naturkraft; und diese Kraft ist mir nur gegeben durch den Naturtrieb, und ist nichts anderes, als selbst der Naturtrieb in mir; — die Kausalität der Natur auf sich selbst, die sie nicht mehr in ihrer eigenen Gewalt hat, als todte und bewuſstlose Natur, sondern die ich

durch

durch die freie Reflexion in *meine* (der Intelligenz) Gewalt bekommen habe. Daher ist schon das unmittelbarste Object alles möglichen Wollens nothwendig etwas empirisches: eine gewisse Bestimmung meiner sinnlichen Kraft, die durch den Naturtrieb mir verliehen ist; also etwas durch den Naturtrieb gefodertes, denn derselbe verleiht nur dadurch, daſs er fodert. Jeder mögliche Zweckbegriff geht sonach auf Befriedigung eines Naturtriebes. (Alles wirkliche Wollen ist empirisch. Ein reiner Wille ist kein wirklicher Wille, sondern eine bloſse Idee; ein absolutes aus der intelligiblen Welt, das nur als Erklärungsgrund eines Empirischen gedacht wird.)

Es wird nach allem bisher gesagten wohl kaum möglich seyn, uns so zu verstehen, als ob der Naturtrieb, als solcher, das Wollen hervorbrächte. *Ich* will, und nicht die Natur; der Materie nach aber kann ich nichts anders wollen, als etwas, das dieselbe auch wollen würde, wenn sie wollen könnte.

Dadurch wird nun zwar nicht der *Trieb* nach absoluter materialer Freiheit, aber die *Kausalität* desselben wird ganz aufgehoben. Es bleibt in der Realität nichts, als *formale* Freiheit übrig. Ob ich gleich mich getrieben finde, etwas zu thun, das seinen materialen Grund lediglich in mir selbst habe, so thue ich doch wirklich nie etwas, und kann nie etwas thun, das nicht durch den Naturtrieb gefodert sey, weil durch ihn mein ganzes mögliches Handeln erschöpft ist.

Nun aber darf die Kausalität des reinen Triebes nicht wegfallen; denn nur in wiefern ich eine solche setze, setze ich mich als Ich.

Wir

Wir sind in einen Widerspruch gerathen, und derselbe ist um so merkwürdiger, da durch die beiden so eben erwähnten Sätze widersprechendes, als *Bedingung des Selbstbewuſstseyns*, aufgestellt wird.

Wie ist dieser Widerspruch zu lösen? Den Gesetzen der Synthesis nach nur auf folgende Weise: die Materie der Handlung muſs zugleich, in einem und eben demselben Handeln, angemessen seyn dem reinen Triebe und dem Naturtriebe. Beide müssen vereinigt seyn. Wie im Urtriebe beide vereinigt sind, so in der Wirklichkeit des Handelns.

Dies läſst sich nur so begreifen. Die Absicht, der Begriff beim Handeln geht auf völlige Befreiung von der Natur; daſs aber die Handlung doch dem Naturtriebe angemessen ist und bleibt, ist nicht die Folge unsers frei entworfenen Begriffs von ihr, sondern die Folge unserer Beschränkung. Der einzige Bestimmungsgrund der Materie unserer Handlungen ist der, uns unsrer Abhängigkeit von der Natur zu erledigen, ohnerachtet die gefoderte Unabhängigkeit nie eintritt. Der reine Trieb geht auf absolute Unabhängigkeit, die Handlung ist ihm angemessen, wenn sie gleichfalls auf dieselbe ausgeht, d. i. *in einer Reihe liegt, durch deren Fortsetzung das Ich unabhängig werden müſste.* Nun kann, zufolge des geführten Beweises, das Ich nie unabhängig werden, so lange es Ich seyn soll, also liegt der Endzweck des Vernunftwesens nothwendig in der Unendlichkeit, und ist ein zwar nicht zu erreichender, aber ein solcher, dem es sich zufolge seiner geistigen Natur unaufhörlich annähern soll.

(Ich

(Ich muſs hier auf einen Einwurf Rücksicht nehmen, den ich nicht für möglich gehalten haben würde, wenn er nicht sogar von guten und in die Transscendental-Philosophie gehörig eingeweihten Köpfen wäre gemacht worden. Wie kann man einem unendlichen Ziele näher kommen? fragen sie; verschwindet denn nicht jede endliche Gröſse gegen die Unendlichkeit in Nichts? — Man sollte meynen, es werde in dieser Bedenklichkeit von der Unendlichkeit, als einem Dinge an sich, geredet. *Ich* nähere an, *für mich.* Aber ich kann die Unendlichkeit nie fassen; ich habe sonach immer ein *bestimmtes* Ziel vor Augen, welchem ohne Zweifel ich näher kommen kann: obgleich nach Erreichung desselben, durch die dadurch erreichte Vervollkommung meines ganzen Wesens, und also auch meiner Einsicht, mein Ziel um eben soviel weiter hinaus gerückt seyn mag; und ich also in dieser *allgemeinen* Ansicht dem Unendlichen nie näher komme. — Mein Ziel liegt in der Unendlichkeit, weil meine Abhängigkeit eine unendliche ist. Die letztere aber fasse ich nie in ihrer Unendlichkeit, sondern nur einem bestimmten Umfange nach; und in diesem Umkreise kann ich ohne allen Zweifel mich freier machen.)

Es muſs eine solche Reihe geben, bei deren Fortsetzung das Ich sich denken kann, als in Annäherung zur absoluten Unabhängigkeit begriffen; denn lediglich unter dieser Bedingung ist eine Kausalität des reinen Triebes möglich. Diese Reihe ist nothwendig, vom ersten Punkte an, auf welchen die Person durch ihre Natur gestellt wird, ins Un-

endliche hinaus, es versteht sich in der Idee, bestimmt; es ist sonach in jedem möglichen Falle bestimmt, was in demselben und unter allen diesen Bedingungen der reine Trieb fodere. Wir können diese Reihe nennen die sittliche Bestimmung des endlichen Vernunftwesens. Ohnerachtet nun diese Reihe selbst noch nicht bekannt ist, so ist doch so eben erwiesen, daſs eine solche nothwendig statt finden müsse. Wir können sonach auf diesen Grund sicher fuſsen; und müssen daher als Princip der Sittenlehre folgendes angeben: *Erfülle jedesmal deine Bestimmung;* wenn gleich noch die Frage zu beantworten ist: *welches ist denn nun aber meine Bestimmung?* — Drückt man den Satz so aus: erfülle *überhaupt* deine Bestimmung, so liegt die Unendlichkeit des aufgegebenen Endzwecks gleich mit darin, denn die Erfüllung unsrer ganzen Bestimmung ist in keiner Zeit möglich. (Der Irrthum der Mystiker beruht darauf, daſs sie das unendliche, in keiner Zeit zu erreichende, vorstellen, als erreichbar in der Zeit. Die gänzliche Vernichtung des Individuum, und Verschmelzung desselben in die absolut reine Vernunftform oder in Gott, ist allerdings letztes Ziel der endlichen Vernunft; nur ist sie in keiner Zeit möglich.)

Die Möglichkeit, seine *jedesmalige* Bestimmung, einzeln, und in der Zeit, zu erfüllen, ist allerdings durch die *Natur* selbst begründet, und in ihr gegeben. Das Verhältniſs des Naturtriebes zu dem aufgestellten Princip ist dieses: In jedem Momente ist etwas unsrer sittlichen Bestimmung angemessen; das-

dasselbe wird zugleich durch den Naturtrieb (wenn er nur natürlich, und nicht etwa durch eine verdorbne Phantasie verkünstelt ist) gefodert: aber es folgt gar nicht, daſs *alles*, was der letztere fodert, dem erstern gemäſs ist. Die Reihe des letztern, bloſs an sich betrachtet, sey = A. B. C. u. s. f. durch die sittliche Bestimmung des Individuum wird vielleicht aus B. nur ein Theil heraus gehoben, und wirklich gemacht; wodurch, da das vorhergehende anders ist, als es durch bloſse Natur seyn würde, auch der auf B. folgende Naturtrieb anders seyn wird; aus welchem aber vielleicht selbst in dieser Gestalt durch die sittliche Bestimmung nur ein Theil herausgehoben wird: und so ins Unendliche. In jeder möglichen Bestimmung aber treffen beide Triebe zum Theil zusammen. So allein ist Sittlichkeit in der wirklichen Ausübung möglich.

Es ist zweckmäſsig, das gegenseitige Verhältniſs beider Triebe zu einander noch deutlicher aus einander zu setzen. — Zuförderst, der höhere Trieb äuſsert sich als der jetzt beschriebne *sittliche*, keinesweges aber als *reiner* Trieb; nicht als ein solcher, der auf absolute Unabhängigkeit, sondern als ein solcher, der auf bestimmte Handlungen ausgeht, von welchen sich jedoch, wenn der Trieb zum deutlichen Bewuſstseyn erhoben, und die gefoderten Handlungen näher untersucht werden, zeigen läſst, daſs sie in der beschriebenen Reihe liegen. Denn es ist ja so eben gezeigt worden, daſs der Trieb, als *reiner*, als auf eine bloſse Negation gehender Trieb, gar nicht zum Bewuſstseyn kommen könne. Der

Negation wird man sich ohnedies nicht bewuſst, weil sie nichts ist. Dies beweist auch die Erfahrung: wir fühlen uns gedrungen dies oder jenes zu thun, und machen uns Vorwürfe, etwas nicht gethan zu haben — dies dient zur Berichtigung in Rücksicht derer, die kein Bewuſstseyn des categorischen Imperativs, (wovon tiefer unten) und auch nicht eines reines Triebes zugeben. Es wird durch eine gründliche Transscendental-Philosophie ein solches Bewuſstseyn auch nicht behauptet. Der reine Trieb ist etwas auſser allem Bewuſstseyn liegendes, und bloſser transscendentaler Erklärungsgrund von etwas im Bewuſstseyn.

Der sittliche Trieb ist ein gemischter Trieb, wie wir gesehen haben. Er hat von dem Naturtriebe das materiale, worauf er geht, d. h. der mit ihm synthetisch vereinigte und in eins verschmolzne Naturtrieb geht auf dieselbe Handlung, auf welche er gleichfalls geht, wenigstens zum Theil. Die Form aber hat er lediglich vom reinen. Er ist absolut, wie der reine, und fodert etwas, schlechthin ohne allen Zweck auſser ihm selbst. Er geht absolut nicht auf irgend einen Genuſs aus, von welcher Art er auch seyn möge. (Der Endzweck alles dessen, was er fodert, ist gänzliche Unabhängigkeit. Aber welches ist denn wieder der Zweck dieser gänzlichen Unabhängigkeit? Etwa ein Genuſs, oder des etwas? Schlechterdings nicht. Sie ist ihr eigner Zweck. Sie soll beabsichtigt werden, schlechthin weil sie es soll; weil ich Ich bin. Die innere Zufriedenheit, die man auf dem Wege dahin empfindet, ist etwas

zufäl-

zufälliges. Der Trieb entsteht nicht aus ihr, sondern sie vielmehr entsteht aus dem Triebe.)

Er kündigt sich an der Achtung; und seine Befolgung oder Nichtbefolgung erregt Billigung oder Mifsbilligung, das Gefühl der Zufriedenheit mit sich selbst, oder der peinigendsten Selbstverachtung. Er ist *positiv*, treibt an zu irgend einem bestimmten Handeln. Er ist *allgemein*, und bezieht sich auf alle mögliche freie Handlungen; auf jede Äufserung des Naturtriebes, die zum Bewufstseyn kommt, nach der oben scharf angegebenen Gränze. Er ist *selbstständig;* giebt sich selbst jedesmal seinen Zweck auf, geht aus auf eine *absolute Kausalität*, und steht mit dem Naturtriebe in *Wechselwirkung*, indem er von ihm die Materie, aber auch nur als solche, und keinesweges als einen zu verfolgenden Zweck erhält, und von seiner Seite ihm die Form giebt. Endlich er gebietet categorisch. Was er fodert, wird als nothwendig gefodert.

§. 13.

Eintheilung der Sittenlehre.

Der sittliche Trieb fodert *Freiheit* — um *der Freiheit* willen. Wer sieht nicht, dafs das Wort Freiheit in diesem Satze in zwei verschiedenen Bedeu-

tungen vorkomme? In der letztern Stelle ist die Rede von einem objectiven Zustande, der hervorgebracht werden soll; dem letzten absoluten Endzwecke; der völligen Unabhängigkeit von allem aufser uns: in der erstern von einem Handeln, als solchem, und keinem eigentlichen Seyn, von einem rein subjectiven. Ich soll *frei handeln*, damit ich *frei werde.*

Aber selbst im Begriffe der Freiheit, wie er in der ersten Stelle vorkommt, ist wieder eine Unterscheidung zu machen. Es kann bey der freien Handlung gefragt werden, *wie* sie geschehen müsse; um eine freie zu seyn, und was geschehen müsse, nach der Form der Freiheit und nach ihrer Materie.

Ueber die Materie derselben haben wir bis jetzt untersucht: die Handlung mufs liegen in einer Reihe, durch deren Fortsetzung ins unendliche das Ich absolut unabhängig würde. Auf das *wie* oder die Form, wollen wir jetzt einen Blick werfen.

Ich soll handeln *frei* d. h. ich als gesetztes Ich, als Intelligenz, soll mich bestimmen, also, ich soll mit dem Bewufstseyn meiner absoluten Selbstbestimmung mit Besonnenheit und Reflexion handeln. Nur so handle ich als Intelligenz frei; aufserdem handle ich *blind*, wie das Ohngefähr mich treibt.

Ich soll als Intelligenz auf eine *bestimmte* Weise handeln, d. h. ich soll mir des Grundes bewufst werden, aus welchem ich gerade *so* handle. Dieser Grund nun kann kein anderer seyn, weil es kein anderer seyn darf, als der, dafs die Handlung in der beschriebenen Reihe liege; oder — da dies nur eine *philosophische*

Ansicht

Ansicht ist, keineswegés die des gemeinen Bewufst-seyns — nur der, dafs diese Handlung *Pflicht* sey. Also ich soll handeln lediglich nach dem Begriffe meiner Pflicht; nur durch den Gedanken mich bestimmen lassen, dafs etwas Pflicht sey, und schlechthin durch keinen anderen.

Über das letztere einige Worte. — Auch der sittliche Trieb soll mich nicht bestimmen, als blofser und blinder Trieb; wenn der Satz nicht schon in sich selbst widersprechend wäre, und es etwas sittliches, das nur Trieb wäre, geben könnte. Wir erhalten nemlich hier das schon obengesagte wieder, nur viel weiter bestimmt. Oben zeigte sich: der Trieb zur Selbstständigkeit richtet sich an die Intelligenz, als solche; sie soll selbstständig seyn, *als* Intelligenz; aber eine solche ist selbstständig, nur in wie fern sie sich durch Begriffe, und schlechthin durch keinen Antrieb bestimmt. Der Trieb geht also darauf aus, Kausalität zu haben, und auch keine zu haben; und er hat Kausalität, lediglich dadurch, dafs er keine hat, denn er fodert: *sey frei.* Ist er Antrieb, so ist er lediglich Naturtrieb; als sittlicher Trieb kann er es nicht seyn; denn es widerspricht der Moralität, und ist unsittlich, sich blind treiben zu lassen. (Z. B. die Triebe der Sympathie, des Mitleids, der Menschenliebe. Es wird zu seiner Zeit sich zeigen, dafs diese Triebe Äufserung des sittlichen Triebes sind, jedoch vermischt mit dem Naturtriebe, wie denn der sittliche Trieb stets gemischt ist. Aber wer zufolge dieser Triebe handelt, handelt zwar legal, aber schlechthin nicht moralisch, sondern *in so fern* gegen die Moral.)

Hier erst entsteht ein categorischer Imperativ; als welcher ein *Begriff* seyn soll, und kein Trieb. Nemlich der Trieb ist nicht der categorische Imperativ, sondern er treibt uns, uns selbst einen zu bilden; uns zu sagen, dafs irgend etwas schlechthin geschehen solle. Er ist unser eigenes Produkt; *unser*, in wie fern wir der Begriffe fähige Wesen, oder Intelligenzen sind.

Dadurch wird nun das vernünftige Wesen, der Form nach, in der Willensbestimmung, ganz losgerissen, von allem, was es nicht selbst ist. Die Materie bestimmt es nicht, und es selbst bestimmt sich nicht durch den Begriff eines materialen, sondern durch den lediglich formalen, und in ihm selbst erzeugten Begriff des absoluten Sollens. Und auf diese Weise erhalten wir denn in der Wirklichkeit das vernünftige Wesen wieder, wie wir es ursprünglich aufstellten, als absolut selbstständig: wie denn alles ursprüngliche, nur mit Zusätzen und weitern Bestimmungen, sich in der Wirklichkeit wieder darstellen mufs. — Nur die Handlung aus Pflicht ist eine solche Darstellung des reinen Vernunftwesens; jede andere Handlung hat einen der Intelligenz, als solcher, fremdartigen Bestimmungsgrund. (So sagt Kant [Grundlegung zur Metaphysik der Sitten] dafs nur durch die Anlage der Moralität das Vernunftwesen sich als etwas *an sich*, nemlich etwas selbstständiges, unabhängiges, schlechthin durch keine Wechselwirkung mit etwas aufser ihm, sondern blofs für sich bestehendes, offenbare.) Daher auch das unaussprechlich erhabene der Pflicht, indem sie alles aufser uns tief unter

unter uns setzt, und es gegen unsre Bestimmung in Nichts verschwinden läſst.

Es folgt sonach aus der Form der Sitlichkeit zweierlei:

1) Ich soll *überhaupt* mit Besonnenheit und Bewuſstseyn, nicht blind und nach bloſsen Antrieben, und *insbesondere* mit dem Bewuſstseyn der Pflicht handeln, so gewiſs ich handle; nie handeln, ohne meine Handlung an diesen Begriff gehalten zu haben. — Es giebt sonach gar keine gleichgültigen Handlungen; auf alle, so gewiſs sie nur wirklich Handlungen des intelligenten Wesens sind, bezieht sich das Sittengesetz, wäre es auch nicht materialiter, doch ganz sicher formaliter. Es soll nachgefragt werden, ob sich nicht etwa der Pflichtbegriff auf sie beziehe; um diese Nachfrage zu begründen, bezieht er sich ganz gewiſs auf sie. Es läſst sich sogleich nachweisen, daſs er sich auch materialiter auf sie beziehen müsse; denn ich soll nie dem sinnlichen Triebe, als solchem, folgen; nun aber stehe ich, laut obigem, bei jedem Handeln unter ihm: mithin muſs bei jedem der sittliche Trieb hinzukommen: auſserdem könnte, dem Sittengesetze zufolge, gar keine Handlung erfolgen; welches gegen die Voraussetzung streitet.

2) *Ich soll nie gegen meine Überzeugung handeln.* Dies ist völlige Verkehrtheit und Bosheit. Was es sey im Menschen, daſs eine solche

an sich unmöglich scheinende Verkehrtheit doch möglich mache, und ihr wenigstens das schreckliche nehme, welches sie, in ihrer wahren Gestalt angesehen, für jeden unverdorbenen Menschensinn hat, werden wir tiefer unten sehen.

Beides in Einen Satz zusammengefaſst, würde sich ausdrücken lassen: *Handle stets nach bester Überzeugung von deiner Pflicht;* oder: *handle nach deinem Gewissen.* Dies ist die formale Bedingung der Moralität unserer Handlungen, die man auch vorzugsweise *die Moralität* derselben genannt hat. Wir werden über diese formalen Bedingungen der Sittlichkeit im ersten Abschnitte unsrer eigentlichen Sittenlehre ausführlicher reden: und dann in einem zweiten Abschnitte die *materialen* Bedingungen der Moralität unsrer Handlungen, oder die Lehre von der *Legalität* derselben, aufstellen.

Drittes Hauptstück.

SYSTEMATISCHE ANWENDUNG DES PRINCIPS DER SITTLICHKEIT

oder

DIE SITTENLEHRE IM ENGERN SINNE.

Erster Abschnitt.

Von den formalen Bedingungen der Moralität unsrer Handlungen.

§. 14.

Über den Willen insbesondere.

Ich könnte sogleich an eine synthetisch-systematische Aufstellung der formalen Bedingungen der Moralität unsrer Handlungen gehen. Da aber die formale

male Moralität, oder vorzugsweise sogenannte Moralität auch *guter Wille* heifst, und ich selbst sie so zu charakterisiren gedenke, so bin ich vorher Rechenschaft schuldig über meinen Begriff vom Willen.

Es ist zwar alles, was zu dieser Erörterung gehört, schon unter andern Namen vorgetragen, dennoch ist es auch darum nöthig, ausdrücklich unter dieser Benennung von der Sache zu reden, um meine Darstellung mit der bisher gewöhnlichen in Verbindung zu bringen.

Ein Wollen ist ein absolut freies Übergehen von Unbestimmtheit zur Bestimmtheit, mit dem Bewufstseyn desselben. Diese Handlung ist oben zur Gnüge beschrieben. — Man kann das objective, das von Unbestimmtheit zur Bestimmtheit übergehende Ich; und das subjective, das in diesem Übergehen sich selbst anschauende Ich, in der Untersuchung von einander scheiden; im Wollen ist es vereinigt. Der Trieb, das Sehnen, das Begehren, ist nicht der Wille. Bei dem ersten ist ein Hang da und Neigung: bei dem letztern auch Bewufstseyn des Objects der Neigung; aber keine Bestimmtheit des thätigen Ich, sondern Unbestimmtheit. Das Begehren möchte, dafs sein Gegenstand ihm käme; selbst Hand und Fufs dafür rühren mag es nicht. Durch das Wollen erfolgt die Bestimmtheit.

Sieht man auf das *Vermögen* jenes Übergehens mit Bewufstseyn überhaupt, — und ein solches *Vermögen* zur Äufserung *hinzu zu denken*, ist man durch die Gesetze der theoretischen Vernunft genöthigt, —

so

so erhält man den Begriff des *Willens* überhaupt, als eines Vermögens zu wollen. Es ist dies ein abstrakter Begriff, nichts wahrzunehmendes wirkliches, nicht etwa eine Thatsache, wie einige sich ausdrücken. Nimmt man ein wirkliches bemerkbares Übergehen, so hat man ein *Wollen*. Nun aber ist das Wollen nicht vollendet, und es ist überhaupt kein Wollen, wenn nicht Bestimmtheit da ist. Dann heifst es *ein* Wille; wie in der Redensart: das ist mein Wille; oder eine Wollung. Im gemeinen Leben macht man diesen Unterschied zwischen dem Willen überhaupt, als einem Vermögen und zwischen *einem* Willen, einem bestimmten Willen, als bestimmter Äufserung jenes Vermögens nicht, weil er da nicht nöthig ist; und in der Philosophie, wo er höchst nöthig wäre, hat man ihn auch nicht gemacht.

DerWille ist frei in materialer Bedeutung desWorts. Das Ich in wiefern es will, giebt als Intelligenz sich selbst das Object seines Wollens, indem es aus den mehrern möglichen eins wählt; und die Unbestimmtheit, welche die Intelligenz anschaut und begreift, erhebt zu einer gleichfalls gedachten und begriffenen Bestimmtheit. — Diesem widerspricht nicht, dafs das Object durch den Naturtrieb gegeben seyn könne. Es ist durch ihn gegeben als Object des Sehnens, des Begehrens; aber keinesweges des *Willens*, des bestimmten Entschlusses, dasselbe zu realisiren. In dieser Rücksicht giebt es absolut der Wille sich selbst. Kurz, der Wille ist schlechthin frei, und ein unfreier Wille ist ein Unding. Wenn nur der Mensch will, so ist er frei; und wenn er

nicht

nicht frei ist, so will er nicht, sondern wird getrieben. — Die Natur bringt keinen Willen hervor; sie kann der Strenge nach auch kein Sehnen hervorbringen, wie wir schon oben gesehen haben, denn auch dieses setzt eine Reflexion voraus. Nur wird in dieser Reflexion das Ich seiner selbst, als eines reflectirenden, sich nicht bewufst; mithin mufs es selbst annehmen, dafs das in ihm vorhandene Sehnen Naturprodukt sey; obwohl Beobachter aufser ihm, und wir selbst vom transscendentalen Gesichtspunkte aus, das Gegentheil finden.

Geht der Wille von der Unbestimmtheit zur Bestimmtheit — und dafs dies die Bedingung des Bewufstseyns der Freiheit, und mit ihm des Ich, als eines solchen, sey, ist oben streng erwiesen; es ist sonach erwiesen, *dafs ein Wille sey*, und dafs er so bestimmt sey, wie wir ihn beschreiben — ist dies, sage ich, so, so ist der Wille stets ein Vermögen zu wählen, wie ihn *Reinhold* sehr richtig beschreibt. Es ist kein Wille ohne *Willkühr*. Willkühr nemlich nennt man den Willen, wenn man auf das so eben angegebene Merkmal sieht, dafs er nothwendig unter mehrern gleich möglichen Handlungen eine Auswahl trifft.

(Einige Philosophen haben in der Behauptung, dafs es der Freiheit gleich möglich sey, die entgegengesetzten Entschliefsungen A oder — A zu ergreifen, einen Widerspruch gefunden; und andere Philosophen haben Mühe gehabt, den Zirkel, den man für einen Beweis dieses Widerspruchs ausgab, zu entblöfsen. Wir wollen doch einmal untersuchen,

was

was die erstern voraussetzen, ohne dafs die letztern es merken.

Setzen wir eine Naturkraft = X. Da sie Naturkraft ist, wirkt sie nothwendig mechanisch, d. i. sie bringt immer alles hervor, was sie vermöge ihrer Natur unter diesen Bedingungen hervorbringen kann. Die Äufserung einer solchen Kraft ist, wenn sie = A ist, nothwendig = A, und es wäre widersprechend, statt jenes irgend ein — A anzunehmen.

Ist denn nun dieses Gesetz auf den Willen anwendbar? — Zuförderst, worauf es vorzüglich ankommt, und was ich oben nicht ohne Grund eingeschärft habe: wo der Wille, wo überhaupt das Ich eintritt, ist die Naturkraft ganz am Ende. *Es ist durch sie weder A noch — A, es ist durch sie gar nichts möglich;* denn ihr letztes Produkt ist ein Trieb und ein solcher hat keine Kausalität. Also nicht einer Naturkraft, sondern dem ihr absolut entgegengesetzten Willen ist A und — A gleich möglich. Dann — wenn behauptet wird dafs der Wille frei sey, so wird behauptet, dafs er erstes anfangendes Glied einer Reihe sey, also durch kein anderes bestimmt werde, mithin die Natur sein Bestimmungsgrund nicht seyn könne, wie ich dasselbe aus der Natur selbst erwiesen: also dafs die Willensbestimmung keinen Grund aufser ihr selbst habe. Ferner wird behauptet, dafs der Wille nicht wie eine mechanische Kraft alles wirke, was er könne, sondern in einem Vermögen bestehe, sich selbst durch sich selbst auf eine bestimmte Wirkung zu *beschränken;* dafs also, wenn die ganze Sphäre wäre A+ — A, es

in

in seiner Macht steht, sich zu dem ersten Theile oder zu dem letztern zu bestimmen, ohne allen außer ihm liegenden Grund. Auf diese Voraussetzung müssen die Gegner sich einlassen. Statt dessen setzen sie voraus, was man ihnen ja eben ableugnet, daſs der Wille in der Reihe der Naturkräfte liege, und nichts sey, denn selbst eine Naturkraft; und unter dieser Voraussetzung ist ihre Folgerung richtig. Sie beweisen sonach, daſs der Wille nicht frei sey, aus der Voraussetzung, daſs er es nicht sey; und wenn sie richtig reden wollten, so sollten sie nicht sagen, die Behauptung, daſs der Wille frei sey, widerspreche sich selbst; sondern nur sie widerspreche *ihrer* Behauptung, daſs er nicht frei sey: was man ihnen denn allerdings ohne Widerrede zugestehen muſs.

Der wahre Widerspruch liegt höher, als sie selbst glauben. Es widerspricht ihrem gesammten individuellen Denkvermögen, sich eine andere Reihe, als die eines Naturmechanismus zu denken; sie haben zu den höhern Äuſserungen der Denkkraft sich noch gar nicht empor gehoben, daher ihre absolute Voraussetzung, über welche sie selbst für ihre Person allerdings nicht hinauskönnen. Alles geht mechanisch zu: ist ihr absoluter Grundsatz; weil in ihrem klaren Bewuſstseyn allerdings nichts anderes, als bloſs mechanisches vorkommt. — So ist es mit allem Fatalismus beschaffen. Auch wenn man den Grund unsrer moralischen Entschlieſsungen in die intelligible Welt versetzt, wird es nicht anders. Der Grund unserer Willensbestimmung soll so dann in etwas liegen, das nicht sinnlich ist, das aber übrigens uns

eben

eben so, wie physische Gewalt, bestimmt; dessen *bewirktes* unser Willensentschlufs ist. Aber wie ist denn so etwas von der Sinnenwelt unterschieden? Nach *Kant* ist die Sinnenwelt diejenige, auf welche die Kategorien anwendbar sind, hier aber wird ja doch die Kategorie der Kausalität angewendet auf etwas intelligibles; dasselbe hört sonach auf, ein Glied der intelligiblen Welt zu seyn, und fällt in das Gebiet der Sinnlichkeit herab.)

Nun wird diese als nothwendig zuzugestehende Wahl des Willens weiter so bestimmt, dafs sie sey eine Wahl zwischen der Befriedigung des eigennützigen Triebes (des Naturtriebes) und des uneigennützigen (des sittlichen Triebes.) Prüfen wir jetzt diese weitere Bestimmung. Die Freiheit ist nicht blofs material, sondern auch formal; nach einer oben aus ihrem Grunde abgeleiteten Unterscheidung. Ich kann — zwar nicht ursprünglich, woraus oben argumentirt worden ist, aber wohl nachdem das Selbstbewufstseyn entwickelt, und Erfahrungen schon gemacht sind, — der letztern so gut mir bewufst werden, als der erstern. Werde ich mir blofs der formalen Freiheit bewufst, so erhalte ich, als Intelligenz, dadurch zuförderst das Vermögen, die Befriedigung der Natur aufzuschieben; und da, während dieses Aufschubs der Naturtrieb fortfahren wird, sich zu äufsern, und auf eine mannichfaltige Weise sich zu äufsern, erhalte ich zugleich *das* Vermögen, auf den Naturtrieb in den verschiedenen Ansichten, unter denen er jetzt sich mir darbietet, zu reflectiren, und *unter den mehrern möglichen Befriedigungen desselben*

zu wählen. Ich wähle die Befriedigung des Einen Bedürfnisses. Ich wähle mit völliger Willensfreiheit, denn ich wähle mit dem Bewufstseyn der Selbstbestimmung; aber ich opfere den Genufs keineswegs der Sittlichkeit, ich opfere ihn nur einem andern Genusse auf.

Aber, dürfte man sagen, du giebst denn doch dem stärkern in dir vorhandenen Triebe nach. Wenn das auch allgemein wahr wäre, so antworte ich: dieser Trieb würde nicht seyn, nicht zum Bewufstseyn gekommen seyn, wenn ich nicht an mich gehalten, den Entschlufs aufgeschoben, und auf das Ganze meines Triebes mit Freiheit reflectirt hätte. Sonach habe ich auch unter dieser Voraussetzung das Object meines Willens durch Selbstbestimmung bedingt, und mein Wille bleibt auch materialiter frei. — Wenn es allgemein wahr wäre, habe ich gesagt: aber es ist nicht allgemein wahr. Wenn erst eine gewisse Summe der Erfahrung vorhanden ist, kann ich durch die Einbildungskraft gar wohl einen Genufs mir vorstellen, welchen gegenwärtig meine Natur nicht im mindesten fodert; und diesem Genusse alle Befriedigung der gegenwärtig in der That vorhandenen Triebe nachsetzen. Ehemals mufs wohl ein Antrieb dieser Art in mir gewesen seyn, weil ich einen wirklichen Genufs gehabt habe, den ich gegenwärtig durch die Einbildungskraft nur reproducire. Dann ist mir die blofse Einbildung Antrieb, deren Object doch wohl Producte der Freiheit sind; und ich gebe mir sodann in dem ausgedehntesten Sinne des Worts, das Object meines Wil-

lens selbst. Ich opfere dann eben so wenig der Tugend, sondern einem nur eingebildeten Genusse einen andern wirklichen Genuſs auf. (Dies ist die gewöhnliche Lage der bloſs *policirten* Menschen d. i. der Menschen auf dem Wege zur Kultur. Z. B. der abgenutzte Wollüstling, der Geizige, der Eitle rennt nach einem bloſsen eingebildeten Genusse, und giebt dagegen den wahren auf.)

Nur auf diese Weise ist auch Klugheit möglich, welche nichts anderes ist, als eine verständige Wahl zwischen mehreren Befriedigung des Naturtriebes. Nach jenem Begriffe vom Willen, in der gröſsten Ausdehnung angewandt, würde diese gar nicht, sondern nur Sittlichkeit oder Unsittlichkeit möglich seyn.

§. 15.

Systematische Aufstellung der formalen Bedingungen der Moralität unsrer Handlungen.

I.

Wie wir gesehen haben, lautet das formale Gesetz der Sitten so: handle schlechthin gemäſs deiner Überzeugung von deiner Pflicht. Man kann sehen auf die Form dieses Gesetzes und auf seine Materie, oder, welches hier deutlicher seyn möchte, auf die Bedingung und das Bedingte. In Absicht des erstern

 liegt,

liegt, wie wir gleichfalls gesehen haben, dies darin; suche dich zu überzeugen was jedesmal deine Pflicht sey; in Absicht des letztern; was du nun mit Überzeugung für Pflicht halten kannst, das thue, und thue es lediglich darum, weil du dich überzeugt hast, es sey Pflicht.

II.

Wenn denn nun aber meine Überzeugung irrig ist, — könnte jemand sagen, so habe ich meine Pflicht nicht gethan; sondern gethan, was gegen die Pflicht läuft. In wiefern kann ich denn nun dabei ruhig seyn? Offenbar nur in so fern, in wiefern ich es auch nicht einmal für möglich halte, daſs meine Überzeugung irrig seyn könnte; noch für möglich, daſs ich sie jemals in einer unendlichen Existenz für irrig halten sollte. Ich halte sonach an meine Handlung nicht nur den Begriff von meiner gegenwärtigen Überzeugung; sondern ich halte wieder diese Überzeugung an den Begriff von meiner ganzen möglichen Überzeugung; an das ganze System derselben, in wiefern ich es mir im gegenwärtigen Augenblicke vorstellen kann. Eine solche Vergleichung und Prüfung ist *Pflicht*: denn ich *soll* mich überzeugen. Ist es mir nicht gleichgültig, ob ich pflichtmäſsig handle oder nicht, sondern ist mir dies die höchste Angelegenheit meines Lebens, so kann es mir auch nicht gleichgültig seyn, ob meine Überzeugung wahr seyn möge oder irrig. — Also, für die Richtigkeit meiner Überzeugung in einem besondern Falle bürgt mir ihre Zusammenstimmung mit

mit aller denkbaren Überzeugung; und die Untersuchung, ob diese Zusammenstimmung vorhanden sey oder nicht, ist selbst Pflicht.

III.

Aber das ganze System meiner Überzeugung selbst kann mir auf keine andere Weise gegeben werden, als durch meine gegenwärtige Überzeugung von derselben. Wie ich in der Beurtheilung des einzelnen Falls irren kann, eben so kann ich ja auch in der Beurtheilung meiner Beurtheilung überhaupt, in der Überzeugung von meiner ganzen Überzeugung irren.

Demnach bleibt meine Moralität, mithin meine absolute Selbstständigkeit und Gewissensruhe, immerfort abhängig von einem Zufalle. Ich muſs, falls ich dies alles bedenke, — und es ist Pflicht, dasselbe zu bedenken — entweder auf gut Glück handeln, welches gegen das Gewissen läuft, oder ich darf gar nicht handeln, sondern muſs mein ganzes Leben unentschieden, und in einem ewigen Hin- und Herschwanken zwischen dem Für und Wider zubringen: wenn es kein absolutes Kriterium der Richtigkeit meiner Ueberzeugung über Pflicht giebt.

(Eine wichtige, und soviel mir bekannt ist, noch nirgends sattsam überlegte Bemerkung; durch deren Erörterung wir einen festern Zusammenhang in unsre Theorie bringen, und einen leichtern Übergang von den formalen Bedingungen der Moralität zu den materialen derselben erhalten werden.)

IV.

Soll überhaupt pflichtmäſsiges Verhalten möglich seyn, so muſs es ein absolutes Kriterium der Richtigkeit unsrer Überzeugung über die Pflicht geben. Also es muſs eine gewisse Überzeugung absolut richtig seyn; bei welcher wir um der Pflicht willen beruhen müssen. — Man bemerke zuförderst die Weise, wie hier gefolgert wird. Soll überhaupt pflichtmäſsiges Verhalten möglich seyn, so muſs es ein solches Kriterium geben; nun ist, zufolge des Sittengesetzes, ein solches Verhalten schlechthin möglich, mithin giebt es ein solches Kriterium. Wir folgern demnach aus dem Vorhandenseyn und der nothwendigen Kausalität eines Sittengesetzes etwas im Erkenntniſsvermögen. Wir behaupten mithin eine Beziehung des Sittengesetzes auf die theoretische Vernunft; ein *Primat* des erstern vor der letztern, wie *Kant* es ausdrückt. Ohne was es überhaupt keine Pflicht geben könnte, ist absolut wahr; und es ist Pflicht, dasselbe für wahr zu halten.

Damit dieser Satz nicht gröblich gemiſsdeutet werde, bemerke man dabei folgendes: Das Sittengesetz fodert allerdings eine gewisse bestimmte Überzeugung = A, und autorisirt sie. Da das Sittengesetz aber kein Erkenntniſsvermögen ist, so kann es seinem Wesen nach diese Überzeugung nicht durch sich selbst aufstellen; sondern es erwartet, daſs sie durch das Erkenntniſsvermögen, durch die reflectirende Urtheilskraft gefunden und bestimmt sey, und dann erst autorisirt es dieselbe, und macht es zur Pflicht, bei ihr stehen zu bleiben. Die entgegengesetzte Behauptung

hauptung würde auf eine materiale Glaubenspflicht führen, d. h. auf eine Theorie, nach welcher unmittelbar im Sittengesetze gewisse theoretische Sätze enthalten wären, die nun ohne weitere Prüfung, und ob man sich von ihnen theoretisch überzeugen könnte oder nicht, für wahr gehalten werden müfsten. Eine solche Behauptung ist theils für sich selbst völlig widersprechend, aus dem Grunde, weil das praktische Vermögen kein theoretisches ist; theils würde sie Betrügereien, und der Unterdrückung und Unterjochung der Gewissen von aller Art Thor und Thür öffnen. Die theoretischen Vermögen gehen ihren Gang fort, bis sie auf dasjenige stofsen, was gebilligt werden kann; nur enthalten sie nicht in sich selbst das Kriterium seiner Richtigkeit, sondern dieses liegt im praktischen, welches das erste und höchste im Menschen, und sein wahres Wesen ist. Die gegenwärtige Behauptung ist, nur in ihrer weitern Bestimmung, die schon oben vorgekommene: das Sittengesetz ist lediglich formal, und mufs seine Materie anderwärts her erhalten. Aber *dafs* etwas seine Materie ist, davon kann der Grund nur in ihm selbst liegen.

Es entsteht nur dabei die weit schwierigere Frage: wie äufsert sich, und woran erkennt man die Bestätigung eines theoretifchen Urtheils über die Pflicht durch das Sittengesetz? — Das Sittengesetz, auf den empirischen Menschen bezogen, hat einen bestimmten *Anfangspunkt* seines Gebiets: die bestimmte Beschränkung, in welcher das Individuum sich findet, indem es zuerst sich selbst findet; es hat ein bestimmtes, wiewohl nie zu erreichendes *Ziel*: absolute

Befreiung von aller Beschränkung; und einen völlig bestimmten *Weg*, durch den es uns führt: die Ordnung der Natur. Es ist daher für jeden bestimmten Menschen in einer jeden Lage nur etwas bestimmtes pflichtmäſsig, und man kann sagen, dies fodere das Sittengesetz in seiner Anwendung auf das Zeitwesen. Man bezeichne diese bestimmte Handlung oder Unterlassung mit X.

Nun ist das praktische Vermögen kein theoretisches, wie so eben erinnert worden. Es selbst kann sonach dieses X. nicht geben, sondern dasselbe ist durch die — hier frei reflectirende — Urtheilskraft, zu suchen. Da aber ein Trieb da ist, überhaupt zu handeln, und zwar das bestimmte X. durch die Handlung zu realisiren, so bestimmt dieser Trieb die Urtheilskraft, — nicht materialiter, daſs er ihr etwas gebe, welches er nicht vermag; aber doch formaliter, daſs sie etwas suche. Der sittliche Trieb äuſsert sich sonach hier als Trieb nach einer bestimmten Erkenntniſs. Setzet, die Urtheilskraft finde X. welches von gutem Glücke abzuhängen scheint, so fällt der Trieb nach der Erkenntniſs, und die Erkenntniſs zusammen; das ursprüngliche Ich und das wirkliche sind in Harmonie, und es entsteht, wie immer in diesem Falle, laut obigen Beweises, ein Gefühl.

Es fragt sich nur, was dies für ein Gefühl seyn werde, und welches sein unterscheidender Charakter sey von andern Gefühlen. Alle ästhetischen Gefühle sind dem hier zu beschreibenden Gefühle darin gleich, daſs sie entstehen aus Befriedigung eines Triebes nach einer bestimmten Vorstellung; darin aber sind sie ihm ent-

entgegengesetzt, dafs der ihnen zu Grunde liegende Trieb seine Befriedigung nicht absolut *fodert*, sondern sie nur als eine Gunst der Natur *erwartet*. Der Trieb nach Erkenntnifs aber, von welchem hier die Rede ist, ist der absolut fodernde sittliche Trieb. Es kann daher hier nicht, wie dort, entstehen eine *Lust*, die unverhofft uns überraschte; sondern lediglich eine *kalte Billigung* dessen, was zu erwarten war, und schlechthin sich finden mufste, wenn die Vernunft sich nicht selbst aufgeben sollte. In Handlungen nennt man das so gebilligte recht, in Erkenntnissen *wahr*.

Es gäbe sonach ein *Gefühl* der Wahrheit und Gewifsheit, als das gesuchte absolute Kriterium der Richtigkeit unsrer Überzeugung von Pflicht. Wir beschreiben dieses wichtige Gefühl noch näher. — So lange die Urtheilskraft noch im Suchen ist, schwebt das freie Einbildungsvermögen zwischen entgegengesetzten, und es ist, weil das Suchen zufolge eines Triebes angestellt wird, und dieser noch nicht befriedigt ist, vorhanden ein Gefühl des Zweifels, welcher, da die Sache über alles wichtig, mit Besorglichkeit verknüpft ist. (Ich weifs z. B. dafs ich *zweifle*. Woher weifs ich denn nun dies? Doch wohl nicht aus einer objectiven Beschaffenheit des gefällten Urtheils. Der Zweifel ist etwas subjectives; er läfst sich nur fühlen, eben so wie sein Gegentheil, die Gewifsheit.) Sobald die Urtheilskraft das gefoderte findet, entdeckt sich, dafs es das gefoderte sey, durch das Gefühl der Zusammenstimmung. Die Einbildungskraft ist nunmehro gebun-

 den

den und gezwungen, wie bei aller Realität; ich kann nicht anders, als die Sache so ansehen, es ist, wie bei jedem Gefühle, Zwang vorhanden. Dies giebt in der Erkenntnifs *unmittelbare Gewifsheit*, womit *Ruhe und Befriedigung* verknüpft ist.

(*Kant* sagt Religion innerh. d. Gr. d. bl. Vernunft 4. Stck. 2r. Thl. §. 4. vortrefflich: das Bewufstseyn, dafs eine Handlung, die ich unternehmen wolle, recht sey, ist unbedingte Pflicht. Aber ist denn ein solches Bewufstseyn möglich, und woran erkenne ich denn dasselbe? K. scheint dies auf dem Gefühle eines jeden beruhen zu lassen, auf welchem es denn auch allerdings beruhen mufs; jedoch hat die transscendentale Philosophie die Verbindlichkeit auf sich, die Möglichkeit eines solchen Gefühls der Gewifsheit zu begründen; und dies ist von uns so eben geschehen. Jedoch führt K. ein Beispiel an, welches seine Gedanken darüber erläutert, und auch zur Erläuterung des hier von uns vorgetragenen trefflich pafst. — Ein Ketzerrichter, der einen ihm so erscheinenden Ketzer zu Tode verurtheile, könne nie ganz gewifs seyn, dafs er daran nicht vielleicht unrecht thue. Wenn er etwa sich selbst fragte: getrauest du dich wohl in Gegenwart des Herzenskündigers mit Verzichtthuung auf alles, was dir werth und heilig ist, dieser Sätze Wahrheit zu betheuren; so werde hiebei wohl der kühnste Glaubenslehrer zittern. Oder wie er an einem audern Orte sagt, wer da auftrete, und behaupte; wer dies alles, was ich euch da sage, nicht glaubt, der ist ewig verdammt; der müsse doch wohl hinzuzusetzen sich getrauen: wenn es aber

nicht

nicht wahr ist, so will ich selbst ewig verdammt seyn: aber es sey zu hoffen, daſs wohl die meisten Bedenken tragen würden, es auf diese Gefahr hin zu wagen; und daraus könnten sie ersehen, daſs sie selbst doch nicht so fest von einem Glauben überzeugt seyen, den sie andern aufdringen wollen. Wir könnten nach dieser Analogie sagen; wer seiner Sache ganz gewiſs sey, der müsse auf diese Gewiſsheit selbst die ewige Verdammniſs wagen, und wenn er dies nicht möge, verrathe er dadurch seine Ungewiſsheit.

Wenn nun aber weiter gefragt würde, was das heiſsen möge, ewig verdammt seyn wollen, so wird man daraus wohl keinen andern vernünftigen Sinn herausbringen können, als den, *seine Besserung auf alle Ewigkeit aufgeben.* — Dies ist das gröſste Übel und ein Übel, das gar kein Mensch sich im Ernste denken kann, dessen ernsthafter Gedanke jeden vernichten würde. Bei den muthwilligsten Sündern gegen ihr eigenes Gewissen liegt immer im Hindergrunde die Vertröstung, daſs sie nur noch für diesmal oder nur noch so und so lange so fortfahren, zu ihrer Zeit aber sich bessern wollen. Man kann also versichert seyn, daſs man mit seinem Gewissen nicht im reinen ist, so lange man sich entweder bestimmt vernimmt, oder es wenigstens für möglich hält, einmal in der Zukunft seine Handlungsweise zu ändern. Wer seiner Sachen gewiſs ist, der wagt es darauf, daſs er sie und die Grundsätze, nach denen er sie eingerichtet hat, nicht abändern *könne*, daſs seine Freiheit über diesen Punkt ganz verlohren gehe, daſs er

in

in diesem Entschlusse auf immer bestätigt werde. Dieses ist das einzige sichere Kriterium der wahren Überzeugung.

Der Beweis davon ist folgender: Eine solche Ueberzeugung versetzt in Harmonie mit dem ursprünglichen Ich. Aber dasselbe ist über alle Zeit und alle Veränderung in der Zeit erhaben; darum erhebt sich in dieser Vereinigung das empirische Ich gleichfalls über allen Zeitwechsel, und setzt sich als absolut unveränderlich. Daher die Unerschütterlichkeit der festen Ueberzeugung.)

Dies Resultat des gesagten ist: ob ich zweifle, oder gewifs bin, habe ich nicht durch Argumentation, deren Richtigkeit wieder eines neuen Beweises bedürfte, und dieser Beweis wieder eines neuen Beweises, und so ins unendliche; sondern durch *unmittelbares* Gefühl. Nur auf diese Art läfst sich subjective Gewifsheit, als Zustand des Gemüths, erklären. Das Gefühl der Gewifsheit aber ist stets eine unmittelbare Uebereinstimmung unsers Bewufstseyns mit unserm ursprünglichen Ich; wie es in einer Philosophie, die vom Ich ausgeht, nicht anders kommen konnte. Dieses Gefühl täuscht nie, denn es ist, wie wir gesehen haben, nur vorhanden, bei völliger Uebereinstimmung unsers empirischen Ich mit dem reinen; und das letztere ist unser einziges wahres Seyn und alles mögliche Seyn, und alle mögliche Wahrheit.

Nur in wiefern ich ein moralisches Wesen bin, ist Gewifsheit für mich möglich; denn das Kriterium aller

ler theoretischen Wahrheit ist nicht selbst wieder ein theoretisches — Das theoretische Erkenntnifsvermögen kann sich nicht selbst kritisiren und bestätigen — sondern es ist ein praktisches, bei welchem zu beruhen Pflicht ist. Und zwar ist jenes Kriterium ein allgemeines, das nicht nur für die unmittelbare Erkenntnifs unsrer Pflicht, sondern überhaupt für jede mögliche Erkenntnifs gilt; indem es auch in der That keine Erkenntnifs giebt, die nicht wenigstens mittelbar auf unsre Pflichten sich bezöge.

V.

Das Kriterium der Richtigkeit unsrer Ueberzeugung ist, wie wir gesehen haben, ein inneres. Ein äufseres, objectives, giebt es nicht, noch kann es ein solches geben, da ja das Ich gerade hier, wo es als moralisch betrachtet wird, ganz selbstständig und von allem, was aufser ihm liegt, unabhängig seyn soll. Dies verhindert nicht anzugeben, von welcher Art überhaupt die durch dieses Kriterium gebilligten Ueberzeugungen seyn werden; und dies ist das letzte, was wir hier zu thun haben.

Nur zufolge des praktischen Triebes sind überhaupt für uns Objecte da: — ein sehr bekannter und mehrmals zur Gnüge erwiesener Satz. Wir sehen hier nur auf folgenden Umstand: Mein Trieb ist beschränkt, und zufolge dieser Beschränkung setze ich ein Object. Nun kann ich offenbar das Object nicht setzen und charakterisiren, ohne den Trieb bestimmt zu charakterisiren, den es beschränkt; denn ein bestimmtes Object ist gar nichts anders und ist nicht anders zu beschreiben, denn als ein einen bestimmten

Trieb beschränkendes. Ich erhalte dadurch die gegebenen Eigenschaften des Dinges, weil ich mich und das Ding in gegenseitige Ruhe versetze. Nun kann ich aber auch auf die Freiheit reflectiren. Dann wird jene Begränzung durch das Object etwas, das regelmäfsig und in einer gewissen Ordnung, erweitert werden kann; und durch eine solche Erweiterung meiner Gränzen würde auch das Object verändert werden. Ich setze etwa diese Modifikabilität; und bestimme in diesem Falle *seine Zweckmäfsigkeit, seine Brauchbarkeit zu beliebigen Zwecken*, die man sich etwa mit demselben vorsetzen möchte.

Es werde hiebei bemerkt zuförderst: die Bestimmung der Zweckmäfsigkeit ist gar keine andere, als die der innern, ruhenden Beschaffenheiten eines Dinges, und kann keine andere seyn; sie ist nur aus einem andern Gesichtspunkte unternommen. Im einen wie im andern Falle wird das Object bestimmt vermittelst des Triebes, den es beschränken soll; im ersten Falle wird nur nicht auf die mögliche Befreiung, im zweiten wird darauf gesehen. Dort ruht der Trieb, hier wird er in Bewegung gesetzt. — Dann lasse man nicht aufser Acht, dafs ich den Begriff der Zweckmäfsigkeit aus der Beziehung eines Objects auf die Freiheit überhaupt, nicht gerade auf die meinige, abgeleitet habe. Es kann etwas als zweckmäfsig gedacht werden, ohne dafs eben dabei deutlich gedacht werde; ich oder ein anderes freies Wesen könne diese möglichen Zwecke in ihm ausführen. Dunkel liegt das letztere freilich aller Annahme der Zweckmäfsigkeit zu Grunde.

Nun

Nun werde ich etwa meines Triebes — ich rede hier vom Triebe überhaupt — nur *zum Theil* mir bewufst. Dann habe ich die Zweckmäfsigkeit des Dinges nur zum Theil aufgefafst; ich erkenne nicht den eigentlichen Zweck desselben, sondern nur etwa einen willkührlichen, für welchen man es unter andern auch brauchen kann. Mein ganzer Trieb geht auf absolute Unabhängigkeit und Selbstständigkeit; ehe ich ihn nicht als solchen aufgefafst habe, habe ich mich selbst nicht, und im Gegensatze mit mir selbst das Ding nicht vollkommen bestimmt, weder seinen Beschaffenheiten, noch seinem Zwecke nach. Ist das letztere vollkommen bestimmt auf die angezeigte Weise, so habe ich den Umfang aller seiner Zwecke, oder seinen Endzweck. Sonach sind alle vollständige Erkenntnisse, bei denen man beruhen kann, nothwendig Erkenntnisse des Endzwecks der Objecte; eine Ueberzeugung wird durch das Gewissen nicht eher gebilligt, bis sie die Einsicht in den Endzweck des Dinges enthält, und diese Erkenntnisse sind zugleich diejenigen, welche das moralische Betragen leiten. Das Sittengesetz geht sonach darauf, jedes Ding nach seinem Endzwecke zu behandeln. Wir haben hiedurch den leichtesten Weg gefunden, das Materiale des Sittengesetzes wissenschaftlich aufzustellen.

Noch habe ich darauf aufmerksam zu machen, dafs wir so eben ein geschlossenes Ganzes der Erkenntnifs, eine vollständige Synthesis, aufgestellt haben. Nemlich, sittlicher Trieb, und theoretisches Wissen stehen in Wechselwirkung; und alle Moralität ist

durch

durch diese Wechselwirkung beider bedingt. Der sittliche Trieb, in wiefern er im Bewufstseyn vorkommt, fodert einen *ihm* freilich unzugänglichen bestimmten Begriff = X. und bestimmt in so fern formaliter das Erkenntnifsvermögen, d. i. er treibt die reflectirende Urtheilskraft an, jenen Begriff zu suchen. Das Erkenntnifsvermögen ist aber auch materialiter in Absicht des Begriffs X. durch den sittlichen Trieb, wenn er als ursprünglich betrachtet wird, bestimmt; denn X. entsteht durch die vollendete Bestimmung des Objects, vermittelst des ganzen ursprünglichen Triebes, wie wir so eben gesehen haben. Alle Erkenntnifs sonach, objectiv als System betrachtet, ist in voraus durchgängig bestimmt, und durch den sittlichen Trieb bestimmt. (Also zuförderst, das Vernunftwesen ist auch in Absicht der Materie und Form seiner ganzen möglichen Erkenntnifs absolut durch sich selbst, und schlechthin durch nichts aufser ihm bestimmt. Was wir sonst zufolge des Satzes der Ichheit behaupten, erhalten wir hier bestimmter wieder, und zwar durch eine genetische Deduktion. Dann — dasjenige im Ich, wodurch seine ganze Erkenntnifs bestimmt wird, ist sein praktisches Wesen; wie es ja seyn mufste, da dies das höchste in ihm ist. Die einzige feste und letzte Grundlage aller meiner Erkenntnifs ist meine Pflicht. Diese ist das intelligible „An sich", welches durch die Gesetze der sinnlichen Vorstellung sich in eine Sinnenwelt verwandelt.)

Umgekehrt wirkt die Erkenntnifs auf den sittlichen Trieb im Bewufstseyn; indem sie ihm sein

Object giebt. — Der sittliche Trieb geht sonach vermittelst der Erkenntnifs in sich zurück; und die angezeigte Wechselwirkung ist eigentlich eine Wechselwirkung des sittlichen Triebes mit sich selbst. Im Gefühle der Gewifsheit äufsert sich das Zusammentreffen alles desjenigen, was das vernünftige Wesen constituirt, in der beschriebenen Wechselwirkung; wie wir oben weitläuftiger dargethan haben.

Dafs wir alles zusammenfassen. Die formale Bedingung der Moralität unserer Handlungen, oder ihre vorzugsweise sogenannte Moralität besteht darin, dafs man sich schlechthin um des Gewissens willen zu dem, was dasselbe fodert, entschliefse. Das Gewissen aber ist *das unmittelbare Bewufstseyn unserer bestimmten Pflicht*. Dies ist nicht anders zu verstehen, als so, wie es abgeleitet worden. Nemlich das Bewufstseyn eines bestimmten, als eines solchen, ist nie unmittelbar; sondern wird erst durch einen Denkakt gefunden, (materiell ist das Bewufstseyn unserer Pflicht nicht unmittelbar.) Aber das Bewufstseyn, *dafs* dieses bestimmte Pflicht sey, ist, wenn das bestimmte erst gegeben, unmittelbares Bewufstseyn. Das Bewufstseyn der Pflicht ist formaliter unmittelbar. Jenes formale des Bewufstseyns ist ein blofses Gefühl.

(Kant sagt am angeführten Orte: das Gewissen ist ein Bewufstseyn, das selbst Pflicht ist. Ein richtiger und erhabener Ausspruch. Es liegt in ihm zweierlei: zuförderst, es ist schlechthin Pflicht, sich jenes Bewufstseyn zu erwerben, nach obigem Beweise. Jeder soll schlechthin sich überzeugen, was

seine Pflicht sey; und jeder kann es in jedem Falle. Dies ist gleichsam das Konstitutionsgesetz aller Moral: das Gesetz, sich selbst ein Gesetz zu geben. Dann — das Bewufstseyn in diesem Zustande ist gar nichts weiter, als ein Bewufstseyn der Pflicht. Die Materie des Bewufstseyns ist Pflicht, darum, weil es Materie *dieser Art* des Bewufstseyns ist. Nemlich das Gewissen, das oben geschilderte Gefühlvermögen, giebt nicht das Materiale her; dieses wird allein durch die Urtheilskraft geliefert, und das Gewissen ist keine Urtheilskraft: aber die Evidenz giebt es her; und diese Art der Evidenz findet lediglich beym Bewufstseyn der Pflicht statt.)

Corollaria.

1) Es ist durch die so eben gegebene Deduction auf immer aufgehoben und vernichtet, die nach den meisten Moralsystemen noch statt findende Ausflucht *eines irrenden Gewissens*. Das Gewissen irrt nie, und kann nicht irren; denn es ist das unmittelbare Bewufstseyn unsers reinen ursprünglichen Ich, über welches kein anderes Bewufstseyn hinausgeht; das nach keinem andern Bewufstseyn geprüft und berichtigt werden kann; das selbst Richter aller Ueberzeugung ist, aber keinen höhern Richter über sich anerkennt. Es entscheidet in der letzten Instanz und ist inappellabel. Ueber dasselbe hinausgehen wollen heifst, aus sich selbst herausgehen, sich von sich selbst trennen wollen. Alle materialen Moralsysteme, d. h. die noch einen Zweck der Pflicht aufser der Pflicht selbst suchen, gehen darüber hinaus, und sind

sind in den Grundirrthum alles Dogmatismus verstrickt, welcher den letzten Grund alles dessen, was im Ich und für das Ich ist, ausser dem Ich aufsucht. Dergleichen Moralsysteme sind nur durch eine Inkonsequenz möglich; denn für den konsequenten Dogmatismus giebt es keine Moral, sondern nur ein System von Naturgesetzen. — Ferner, auch die Urtheilskraft kann nicht irren, darüber, ob das Gewissen gesprochen habe oder nicht. Ehe sie hierüber ganz gewifs ist, was nöthigt denn den Menschen zum Handeln? *Durch ihn* erfolgt keine Handlung, ohne dafs er sich selbst dazu bestimme. Handelt er sonach, ohne des Ausspruchs seines Gewissens sicher zu seyn, so handelt er gewissenlos; seine Schuld ist klar, und er kann sie auf nichts ausser sich bringen. Es giebt für keine Sünde eine Entschuldigung, sie *ist* Sünde, und bleibt es.

Ich halte für nöthig, diesen Punkt so sehr als möglich einzuschärfen, wegen seiner Wichtigkeit für Moralität sowohl, als für die Wissenschaft derselben. Wer das Gegentheil sagt, der mag einen Grund dazu wohl in seinem eignen Herzen — nur da kann der Fehler liegen, keinesweges im Verstande — finden; aber es ist zu bewundern, dafs er sich getraut, es vor sich selbst, und vor andern laut zu gestehen.

2) Damit das Wort *Gefühl* nicht zu gefährlichen Mifsverständnissen Anlafs gebe, schärfe ich noch dies ein: Ein theoretischer Satz wird nicht gefühlt, und kann nicht gefühlt werden; aber die mit dem, nach theoretischen Gesetzen zu Stande gebrachten, Denken desselben sich vereinigende Gewifsheit und sichere

chere Ueberzeugung wird gefühlt. Man soll nicht etwa beim bloſsen Denken schon darauf bedacht seyn, daſs doch auch das Gewissen dabei bestehen möge: dies giebt ein inkonsequentes Denken, welchem das Ziel, bei dem es ankommen soll, schon vorgezeichnet ist. Das Denken gehe seinen eigenen Weg, unabhängig vom Gewissen, streng fort. Die entgegengesetzte Gesinnung ist *Feigheit*. Man muſs dann wahrhaftig wenig Vertrauen in sein Gewissen setzen. — Die vorgeblichen objectiven Belehrungen durch das Gefühl sind regellose Produkte der Einbildungskraft, die die Prüfung der theoretischen Vernunft nicht aushalten; und das Gefühl, das sich mit ihnen vereinigt, ist das Gefühl der freien Selbstthätigkeit unsrer Einbildungskraft. Es ist Gefühl unserer selbst; aber nicht in unserer ursprünglichen Ganzheit, sondern nur eines Theils unsrer selbst. Ein auf diese Weise zu Stande gebrachter Satz ist daran zu erkennen, daſs er gegen die Denkgesetze läuft, welches bei keiner durch das Gewissen bestätigten Ueberzeugung seyn kann; das Gefühl, wovon er begleitet ist, daran, daſs es ihm zwar nicht an Stärke, Erhabenheit, Innigkeit, aber wohl an *Sicherheit* fehlt. Kein Schwärmer würde es auf die Gefahr hin, daſs er in seiner Ueberzeugung auf alle Ewigkeit bestätigt, und es ihm unmöglich gemacht würde, sich je zu ändern — keiner würde es auf diese Gefahr hin wagen, nach seinem Gefühle zu handeln.

3) Das Gefühl der Gewiſsheit entsteht aus dem Zusammentreffen eines Akts der Urtheilskraft mit dem sittlichen Triebe; es ist sonach ausschlieſsende

Bedin-

Bedingung der Möglichkeit eines solchen Gefühls, dafs von dem Subjecte selbst wirklich geurtheilt werde. Also findet Gewifsheit und Ueberzeugung von fremden Urtheilen schlechthin nicht statt; und das Gewissen kann sich absolut nicht durch Autorität leiten lassen. Es wäre ein klarer offenbarer Widerspruch — Selbstgefühl von etwas, das ich nicht selbst bin, noch thue.

Wer auf Autorität hin handelt, handelt sonach nothwendig gewissenlos; denn er ist ungewifs, laut des so eben geführten Beweises. Ein sehr wichtiger Satz, dessen Aufstellung in aller seiner Strenge höchlich Noth thut.

Man kann allerdings die Forschung der Menschen leiten; man kann ihnen die Prämissen der anzustellenden Beurtheilung hingeben, die sie etwa vorläufig auf Autorität annehmen. Dies ist mehr oder minder die Geschichte aller Menschen; diese erhalten durch die Erziehung dasjenige, worüber das Menschengeschlecht bis zu ihrem Zeitalter sich vereinigt hat, und was nunmehro allgemeiner Menschenglaube geworden ist, als die Prämissen für ihre eigenen Urtheile; die sie gröfstentheils ohne weitere Prüfung annehmen. Nur der wahre Philosoph nimmt nichts an ohne Prüfung, und sein Nachdenken geht aus von dem absolutesten Zweifeln an allem.

Ehe es nun aber zum Handeln kommt, ist jedermann durch das Gewissen verbunden, von jenen auf Treu und Glauben angenommenen Prämissen aus *selbst zu urtheilen;* die letzten Folgerungen, die un-

 mittel-

mittelbar sein Handeln bestimmen, schlechterdings selbst zu ziehen. Bestätigt nun sein Gewissen, was aus jenen Prämissen folgt, so bestätigt es dadurch mittelbar auch die *praktische Gültigkeit* der Prämissen: — wenn auch nicht etwa ihre theoretische; denn der moralische Zusatz in ihnen, welcher allein im Resultate sich zeigt, und durch das Gewissen gebilligt wird, kann richtig seyn, ohnerachtet das theoretische ganz falsch ist. Mifsbilligt sein Gewissen jene Prämissen, so sind sie vernichtet, und es ist absolute Pflicht, sie aufzugeben. Woraus für das Praktische gar nichts folgt, ist ein Adiaphoron, das man ruhig an seinen Ort gestellt lassen kann. Zwar ist für die Menschheit überhaupt keine Erkenntnifs gleichgültig; was da nur wahr, und wovon Ueberzeugung möglich seyn soll, mufs sich nothwendig auf das Praktische beziehen; aber für einzelne Menschen in ihren beschränkten Lagen, kann ein grofser Theil der Theorie ihr ganzes Leben hindurch gleichgültig bleiben.

Der Mensch mufs um des Gewissens willen selbst urtheilen, das Urtheil an sein eigenes Gefühl halten, aufserdem handelt er unmoralisch und gewissenlos. Es giebt sonach schlechterdings keinen äufsern Grund und kein äufseres Kriterium der Verbindlichkeit eines Sittengebots. Kein Gebot, kein Ausspruch, und wenn er für einen göttlichen ausgegeben würde, ist unbedingt, weil er da oder dort steht, von diesem oder jenem vorgetragen wird, verbindlich; er ist es nur unter der Bedingung, dafs er durch unser eigenes Gewissen bestätigt werde, und

nur

nur aus dem Grunde, *weil* er dadurch bestätigt wird; es ist absolute Pflicht, ihn nicht ohne eigene Untersuchung anzunehmen, sondern ihn erst an seinem eigenen Gewissen zu prüfen, und es ist absolut gewissenlofs, diese Prüfung zu unterlassen. Gegen diesen categorischen und ohne Ausnahme gültigen Ausspruch der Vernunft läfst sich schlechterdings nichts vorbringen; und alle Ausflüchte und Ausnahmen, und Modifikationen desselben sind geradezu abzuweisen. Es ist nicht verstattet, zu sagen: dies und dies habe ich wahr befunden, mithin wird etwas anderes, das etwa an dem gleichen Orte vorkommt, auch wahr seyn. Das erste und zweite ist wahr, weil es für wahr befunden ist, nicht weil es an diesem Orte vorkommt; und es ist gewissenlose Unbesorgtheit auf die Gefahr hin, dafs das dritte doch falsch seyn könnte, es mit demselben zu wagen. Was nicht aus dem Glauben, aus Bestätigung an unserm eigenen Gewissen, hervorgeht, ist absolut Sünde.

§. 16.

Über die Ursache des Bösen im endlichen vernünftigen Wesen.

Diese Untersuchung ist theils an sich nicht ohne Interesse, indem sie einige Fragen zu beantworten hat, die gewöhnlich ganz unrichtig eingeleitet

und beantwortet werden: theils kann sie vermittelst der Entgegensetzung über das im vorigen §. gesagte vieles Licht verbreiten.

I.

Was überhaupt zu einem Vernunftwesen gehört, ist nothwendig ganz und ohne Mangel in jedem vernünftigen Individuum, aufserdem wäre dasselbe nicht vernünftig. Das Vernunftwesen ist, wie man nicht genug erinnern kann, nicht willkührlich aus fremdartigen Stücken zusammengesetzt, sondern es ist ein Ganzes; und hebt man einen nothwendigen Bestandtheil desselben auf, so hebt man alles auf. — Hier ist die Rede vom Vernunftwesen ursprünglich betrachtet. Nun soll, zufolge des Sittengesetzes, das empirische Zeitwesen ein genauer Abdruck des ursprünglichen Ich werden. Das Zeitwesen ist das Subject des Bewufstseyns, es ist etwas in demselben, blofs in wie fern es durch einen freyen Akt seiner eignen Selbstthätigkeit mit Bewufstseyn gesetzt wird. Aber es ist begreiflich, dafs dieses Setzen, diese Reflexionen auf das ursprünglich uns constituirende, da sie insgesammt begränzt sind, fallen müssen in eine successive Zeitreihe; dafs es sonach eine Zeit dauern werde, ehe alles das, was ursprünglich in uns und für uns ist, zum deutlichen Bewufstseyn erhoben werde. Diesen Gang der Reflexionen des Ich in der Zeit, beschreiben, heifst die Geschichte des empirischen Vernunftwesens angeben. Nur ist dabei zu bemerken, dafs alles erscheint, als *zufällig* erfolgend, weil alles abhängig ist von der Freiheit, keinesweges aber von einem mechanischen Naturgesetze.

II.

II.

Irgend eines etwas mufs sich der Mensch deutlich bewufst werden, wenn er überhaupt Bewufstseyn haben, und wirklich ein Vernunfwesen seyn soll. Am ersten in der Zeit wird er sich des Naturantriebes bewufst, aus Gründen, die schon oben angegeben worden; und handelt nach seiner Anfoderung, mit Freiheit zwar, in formaler Bedeutung des Worts, aber ohne Bewufstseyn dieser seiner Freiheit. Er ist frei für eine Intelligenz aufser ihm, für sich selbst aber, wenn er nur für sich selbst etwas seyn könnte, auf diesem Standpunkte lediglich Thier.

Es ist zu erwarten, dafs er über sich selbst in diesem Zustande reflectiren werde. Er erhebt sich dann über sich selbst, und tritt auf eine höhere Stufe. — Es erfolgt diese Reflexion nicht nach einem Gesetze, darum kündigten wir sie blofs als etwas zu erwartendes an; sondern durch absolute Freiheit. Sie erfolgt, weil sie erfolgt. Sie *soll* erfolgen, weil das empirische Ich dem reinen entsprechen soll, aber sie *mufs* nicht erfolgen. (Die Gesellschaft, in der der Mensch lebt, kann ihm Veranlassung geben zu dieser Reflexion; aber sie zu verursachen, das vermag sie schlechterdings nicht.)

Durch diese Reflexion reifst sich, wie schon oben beschrieben worden, das Individuum los vom Naturtriebe, und stellt sich unabhängig von ihm hin, als freie Intelligenz; erhält dadurch für sich selbst das Vermögen, die Selbstbestimmung aufzuschieben; und mit diesem das Vermögen zwischen *mehrern* Ar-

 ten,

ten, den Naturtrieb zu befriedigen, eine Auswahl zu treffen: welche Mehrheit eben durch die Reflexion und den Aufschub des Entschlusses entsteht.

Man denke ein wenig nach über diese Möglichkeit des Wählens. — Das freie Wesen bestimmt sich nur mit und nach Begriffen. Es muſs sonach seiner Wahl ein Begriff über die Wahl, über das in ihr zu wählende, zu Grunde liegen. Es sey zu wählen zwischen A. B. C. Wenn es eins z. B. C. wählt, kann es denn dasselbe ohne allen Grund, es versteht sich, ohne einen intelligiblen Grund im Begriffe, vorziehen? Schlechterdings nicht, denn dann geschähe die Wahl nicht durch Freiheit, sondern durch das blinde Ohngefähr. Die Freiheit handelt nach Begriffen. Es muſs schlechthin in C. etwas liegen, wodurch es vorzüglich wird. Man nenne dieses etwas X.

Aber eine andere Frage: Wie kommt es denn, daſs gerade X. die Wahl entscheidet, und kein mögliches — X.? Dies kann nirgends anders seinen Grund haben, als in einer allgemeinen Regel, die das vernünftige Wesen schon hat. Es muſs ein Major des Vernunftschlusses seyn, welcher so aussehen würde: was von der und der Art ist, (= X.) muſs allem übrigen vorgezogen werden: nun ist C. von dieser Art: mithin u. s. f. Der Major enthält die Regel. Eine solche Regel ist es, was *Kant* höchst glücklich durch die Benennung einer *Maxime* bezeichnet. (In einem theoretischen Vernunftschlusse wäre es der Major; aber die Theorie ist nicht das Höchste für den Menschen, nnd jeder mögliche Major hat

noch

noch einen höhern Satz über sich. Das höchste für den empirischen Menschen, sein Maximum, ist die Regel für sein Handeln.)

Wir verweilen ein ewig bei diesem Begriffe der Maxime. Zuförderst der Form nach ist gerade sie Maxime durch einen Akt meiner eigenen Freiheit. Wäre sie nicht da durch Freiheit, so würde alle übrige Freiheit aufgehoben; indem ja von ihr aus alles übrige nothwendig und nach einer festen Regel erfolgt. So argumentirt *Kant*. Dann — worauf ich vorzüglich bauen würde — ist es absolut widersprechend, daſs dem Ich etwas von auſsen gegeben werde. Was ihm von auſsen käme, dessen könnte es sich nie unmittelbar bewuſst seyn. Aber die Maxime ist Gegenstand des allerunmittelbarsten Bewuſstseyns.

Sollte sich sonach eine böse Maxime finden, so ist sie nicht anders, als aus der Freiheit des Menschen selbst zu erklären, und der letztere kann die Schuld derselben auf nichts auſser sich bringen. — Dann, das Princip ist nicht Maxime; und da es eigentlich kein Princip des Handelns giebt, auſser dem Sittengesetze, das Sittengesetz ist nicht Maxime: denn es hängt nicht ab *von der Freiheit des empirischen Subjects*. Maxime wird etwas erst dadurch, daſs ich empirisches Subject, mit Freiheit es mir zur Regel meines Handelns mache.

Welches könnte nun auf dem Reflexionspunkte, auf welchem wir hier den Menschen verlassen haben, seine Maxime seyn? Da noch kein anderer Trieb im Bewuſst-

Bewuſstseyn vorkommt, als der Naturtrieb, und dieser lediglich auf Genuſs ausgeht, und die Lust zur Triebfeder hat; so kann diese Maxime keine andere seyn, als folgende: was die der Intension und Extension nach gröſste Lust verspricht, das muſs man wählen; kurz, — die Maxime der eignen Glückseligkeit. Diese letztere mag freilich wohl zufolge der sympathetischen Triebe auch mit in fremder Glückseligkeit gesucht werden; aber es bleibt doch immer die Befriedigung dieser Triebe, und die Lust, die aus derselben entsteht, sonach die eigene Glückseligkeit, letztes Ziel des Handelns. Der Mensch wird auf dieser Stufe ein verständiges Thier.

Ich habe *bewiesen,* welches die Maxime auf dem gegenwärtigen Reflexionspunkte seyn müsse, ich nehme sonach an, daſs dieselbe durch ein theoretisches Gesetz bestimmt werde, und nach diesem sich ableiten lasse. Aber kurz vorher habe ich gesagt, sie werde durch absolute Spontaneität des empirischen Subjects bestimmt. Wie können diese beiden Behauptungen neben einander bestehen? — Ich werfe diese Frage schon hier auf, ohnerachtet ihre Beantwortung für unsere ganze gegenwärtige Untersuchung gilt. — *Wenn* der Mensch auf diesem Reflexionspunkte stehen bleibt, so ist es nicht anders möglich, als daſs er diese Maxime habe. Er kann unter dieser Bedingung keine bessere haben. Aus dem vorausgesetzten Reflexionspunkte also läſst die Maxime sich theoretisch ableiten. Aber *daſs* er auf diesem Reflexionspunkte stehen bleibt, ist gar nicht

nicht nothwendig, sondern hängt ab von seiner Freiheit; er *sollte* schlechthin sich auf einen höhern schwingen, und *könnte* es auch. Dafs er es nicht thut, ist seine Schuld; mithin ist die untaugliche Maxime, die daher fliefst, gleichfalls seine Schuld. Auf welchem Reflexionspunkte das Individuum stehen werde, läfst also sich nicht vorher sagen; denn dieser folgt aus keinem theoretischen Gesetze. Es ist sonach ganz richtig, wenn man urtheilt: in dieser Lage, d. h. bei dieser Denkart und Charakter konnte der Mensch schlechthin nicht anders handeln, als er gehandelt hat. Es würde aber unrichtig seyn, wenn man hiebei mit seinem Urtheile stehen bleiben, und behaupten wollte, er könne auch keinen andern Charakter haben, als er habe. Er soll schlechthin sich einen andern bilden, wenn sein gegenwärtiger nichts taugt, und er kann es; denn dies hängt schlechthin ab von seiner Freiheit.

Hier ist etwas unbegreifliches; und es kann nicht anders seyn, weil wir an der Gränze aller Begreiflichkeit, bei der Lehre von der Freiheit in Anwendung auf das empirische Subject, stehen. Nemlich, so lange ich in dem höhern Reflexionspunkte noch nicht stehe, ist er für mich gar nicht da; ich kann sonach von dem, was ich sollte, keinen Begriff haben, ehe ich es wirklich thue. Dennoch bleibt es dabei, dafs ich es absolut thun soll: nemlich ich soll es in Beziehung auf einen andern Beurtheiler, der diesen Punkt kennt, und in Beziehung auf mich selbst, wenn ich ihn einst kennen werde. Ich werde mich alsdann nicht mit dem Unver-

vermögen entschuldigen, sondern mich darüber anklagen, dafs ich es nicht schon längst gethan habe. — Ich soll es in Beziehung auf meinen ursprünglichen Charakter, welcher aber selbst nur eine Idee ist.

Anders kann es auch gar nicht seyn; denn ein Akt der Freiheit ist schlechthin, weil er ist, und ist ein absolut erstes, das sich an nichts anderes anknüpfen und daraus erklären läfst. Lediglich daher, dafs man dies nicht bedenkt, entstehen die Schwierigkeiten, welche so viele antreffen, wenn sie an diesen Punkt kommen. *Begreifen* heifst ein Denken an ein anderes anknüpfen, das erstere vermittelst des letztern denken. Wo eine solche Vermittelung möglich ist, da ist nicht Freiheit, sondern Mechanismus. Einen Akt der Freiheit begreifen wollen, ist also absolut widersprechend. Eben wenn sie es begreifen könnten, wäre es nicht Freiheit,

So sind auch alle die besondern Reflexionen, die hier gefodert werden, absolute Anfangspunkte einer ganz neuen Reihe, von denen man nicht sagen kann, woher sie kommen, da sie überhaupt nicht irgend woher kommen. — Dadurch erhält schon vorläufig mehrere Klarheit, was *Kant* sagt: das radikale Böse im Menschen sey ihm angeboren, und habe dennoch seinen Grund in der Freiheit. Es läfst sich zwar wohl vorhersehen und begreifen, dafs der Mensch auf den niedrigen Reflexionspunkten eine Zeitlang, oder auch wohl sein ganzes Leben verweilen werde, da es schlechthin nichts giebt, das ihn höher *treibe;* und die Erfahrung bestätigt wenigstens das erste als allgemein. In so fern ist ihm das Böse angeboren. Aber es ist

doch

doch nicht nothwendig, dafs er darauf stehen bleibe, da es auch nichts giebt, das ihn auf denselben *zurückhalte.* Es ist ihm eben so möglich, sich sogleich auf den höchsten Punkt zu versetzen; und wenn er es nicht gethan hat, so liegt dies am Nichtgebrauche seiner Freiheit: ob er gleich in seinem gegenwärtigen Zustande seiner Verschuldung sich nicht bewufst wird. In sofern hat das Böse im Menschen seinen Grund in der Freiheit.

Die deducirte Maxime ist allerdings Gesetzlosigkeit, aber sie ist noch nicht Verdrehung des Gesetzes, und Feindschaft gegen dasselbe. Es ist zu hoffen und zu erwarten, dafs über kurz oder lang der Mensch von selbst auf den höhern Gesichtspunkt sich erheben werde; wenn er nur sich selbst überlassen bleibt. Äufserst erschwert wird dies, wenn diese untaugliche Maxime zum Princip herauf sophistisirt wird; wie es durch viele so genannte Philosophen geschehen ist. Ich meyne damit nicht die Vertheidiger des Glückseligkeits- und Vollkommenheits-Princips unter den Deutschen. Bei diesen war es mehr Mifsverständnifs und Fehler des Ausdrucks; und ihr Sinn war gröfstentheils unschuldiger, als ihre Worte. Sondern ich deute damit besonders auf die ehemals im Auslande beliebten materialistischen und atheistischen Sittenlehrer, wie Helvetius u. a., welche sagten: der Mensch thut nun einmal alles aus Eigennutz, und einen andern Bewegungsgrund giebt es in seiner Natur gar nicht; dies ist seine Bestimmung, er kann nicht anders seyn, und soll nicht anders seyn; und wer

wer da besser seyn will, ist ein Thor, und Schwärmer, der die Gränzen seiner Natur verkennt. Durch dieses Raisonnement wird dem, der ihm Glauben zustellt, — die Sache natürlich angesehen — alles Streben nach etwas höherem, verleidet und unmöglich gemacht.

Auch ohne eine solche falsche Philosophie wird diese Denkart sehr bestätigt durch die allgemeine Gewohnheit, und durch die Erfahrung, die wohl in allen Zeitaltern dieselbe seyn möchte, daſs bei weitem die meisten Menschen um uns herum nicht besser sind; wodurch denn auch das Vorurtheil entsteht, daſs diejenigen, welche ihren äuſsern Handlungen nach, die man allein beobachten kann, besser scheinen, im Grunde des Herzens wohl auch nicht anders, nur bei mehrerer Klugheit und Weltkenntniſs, gesinnt seyn mögen. — Dann, welches eine gleichfalls nicht unwichtige Bemerkung ist, — es ist dem Menschen *natürlich*, d. h. ohne einen Akt der Spontaneität bleibt es dabei, seine Maxime aus der allgemeinen oder ihm am gemeinsten scheinenden Praxis zu entlehnen, und was geschehen *soll*, aus dem zu beurtheilen, was *wirklich geschieht*. Der Grund davon ist der: wir werden durch Erziehung im weitesten Sinne, d. i. durch die Einwirkung der Gesellschaft überhaupt auf uns, erst für die Möglichkeit des Gebrauchs unserer Freiheit gebildet. Bei der Bildung nun, die wir dadurch erhalten haben, hat es sein Bewenden, wenn wir uns nicht über sie emporheben. Wäre die Gesellschaft besser, so wären wir es auch; jedoch ohne eigenes Verdienst.

Die

Die Möglichkeit, eigenes Verdienst zu haben, wird dadurch nicht aufgehoben; es hebt nur auf einem höhern Punkt erst an.

III.

Bleibt aber der Mensch sich selbst überlassen, und wird weder durch das Beispiel seines Zeitalters, noch durch eine verderbliche Philosophie gefesselt; so ist zu erwarten, dafs er des in ihm immer fortdauernden und regen Triebes nach absoluter Selbstständigkeit sich werde bewufst werden. Er erhebt sich dann zu einer ganz andern Freiheit; denn im Gebiet der so eben beschriebenen Maxime ist er zwar formaliter frei, materialiter aber ganz und vollkommen abhängig von den Naturobjecten. Er hat keinen Zweck, als den Genufs, den sie gewähren.

Ich habe gesagt: bleibt nur der Mensch sich selbst überlassen, so wird er etwa sich höher erheben. Jeder sieht, dafs es von der Gedankenlosigkeit und Unachtsamkeit, bei welcher jener Trieb für uns schlechthin nicht da ist, zu der Reflexion auf ihn, keinen stetigen Übergang giebt, dafs sonach diese durch einen besondern Akt der Spontaneität geschehe: und dieser Wahrheit soll durch unsere Äufserung, das Individuum werde etwa weiter gehen, keinesweges widersprochen werden. Die Sache wird nur hier angesehen, als bestimmt durch Naturgesetze, und kann nicht anders angesehen werden, wenn wir eine zusammenhängende Betrachtung darüber anstellen wollen. Es bleibt wahr, dafs, ohnerachtet aller bösen Beispiele, und aller verkehrten Philosopheme, der

Mensch dennoch über dieselben sich emporheben soll, und es auch kann; und es immer seine eigene Schuld bleibt, wenn er es nicht thut: denn alle diese äusern Umstände haben ja keine Kausalität auf ihn; *sie* wirken nicht in ihm und durch ihn, sondern er selbst ist es, der auf ihren Antrieb sich bestimmt. Auch bleibt es wahr, dass, ohnerachtet aller Hindernisse, wirklich einzelne über sie sich emporheben. Das *wie* bleibt unerklärlich, d. i. es ist nur aus der Freiheit zu erklären. Man könnte es, nach Analogie mit einem vorzüglichen Grade der intellektuellen Fähigkeit, *Genie zur Tugend* nennen. *Empfindsamkeit* ist dies nicht, wie ein gewisser Schriftsteller sagt; sondern *Selbstständigkeit:* und wer zur Tugend erziehen will, der muss zur Selbstständigkeit erziehen.

Gelangt nun auf eine unbegreifliche Weise dieser Trieb nach Selbstständigkeit, aber als blosser blinder Trieb, weil auf ihn nicht mit Absicht und mit dem Bewusstseyn der Reflexion reflectirt wird, zum Bewusstseyn; so erscheint er nothwendig, als etwas zufälliges; als etwas, das von ohngefähr und aus keinem höheren Grunde in uns vorhanden ist. Es ist vorher zu sehen, dass schon durch diese Erscheinung der Charakter des Individuum weiter und anders werde bestimmt werden; und diese Bestimmtheit des Charakters ist es, die wir gegenwärtig zu untersuchen haben.

Die unterscheidenden Merkmale, worauf es bei Untersuchung dieses Charakters ankommt, sind diese, dass der Trieb nur als blinder Trieb erscheint, nicht als Gesetz, noch als stehend unter einem Gesetze;

setze; dann, dafs derselbe, weil der Charakter schon durch die oben beschriebene Maxime des Eigennutzes bestimmt ist, erscheint als zufällig und unsrer Natur aufserwesentlich — als etwas, das nicht eben seyn müfste. Aus diesen Merkmalen müssen wir folgern. Es ist nicht nothwendig, dafs jemand auf diesen Punkt überhaupt komme, und es ist eben so wenig nothwendig, dafs er darauf stehen bleibe; aber *wenn* einmal jemand darauf steht, so ist nothwendig, dafs sein Charakter auf eine gewisse bestimmte Weise ausfalle.

Zuförderst, es wird auf dieser Stufe, in wie fern unsere Handlungen aus ihr erklärt werden müssen, überhaupt nicht nach einer *Maxime*, sondern nach einem blofsen Triebe gehandelt. Es entsteht sonach eine Handelsweise, die der Handelnde sich selbst nicht erklärt, noch erklären kann, und welche als widersprechend erscheint; wie sich denn auch die Vertheidiger der ersten ganz sinnlichen Denkart auf das widersprechende dieser Handelsweise berufen, die wahre Moralität mit ihr verwechseln, und diese mit jener zugleich für widersinnig ausgeben. Schon allein dieses Merkmal ist hinreichend, um über ihre Verwerflichkeit zu entscheiden. — Die erst aufgestellte Maxime des Eigennutzes bleibt als Maxime auch in diesem Zustande herrschend, und wo mit Bewufstseyn des Zwecks gehandelt wird, wird allemal nach ihr gehandelt; eine Handlung, durch den blinden Trieb motivirt, macht nur die Ausnahme von der Regel: woher es denn auch kommt, dafs, wenn man sich hinterher über die Triebfedern seiner Hand-

lung Rechenschaft geben will, man sie aus jener Maxime abzuleiten sucht, einen Zusammenhang mit ihr erkünstelt, und dadurch gewissermaſsen sich selbst unrecht thut.

Der Materie des Wollens nach entsteht daraus die zwar nicht deutlich gedachte, aber für einen Beobachter vom höhern Standpunkte aus, den einzigen Erklärungsgrund enthaltende Maxime der *unbeschränkten und gesetzlosen Oberherrschaft über alles auſser uns.* Der Mensch hat nicht den Vorsatz — er hat überhaupt keinen Vorsatz, sondern wird blind getrieben — aber er handelt, als ob er den Vorsatz hätte, alles auſser ihm der absoluten Botmäſsigkeit seines Willens zu unterwerfen; und das zwar absolut aus keinem möglichen andern Grunde, als weil er es will. Es ist ohne weiteres klar, daſs eine solche Handelsweise aus dem blinden und gesetzlosen Triebe nach absoluter Selbstständigkeit entstehen muſste. Gewürdigt wird diese Maxime, wenn man sie mit der ächt moralischen Maxime vergleicht. Nemlich diese will allerdings auch Freiheit und Unabhängigkeit; aber sie will nur allmählich und nach gewissen Regeln zu derselben gelangen; sie will sonach keine unbedingte und gesetzlose, sondern eine unter gewissen Einschränkungen stehende Kausalität. Der Trieb, von dem wir hier reden, fodert unbedingte und unbeschränkte Kausalität.

Die sehr kenntlichen und sehr gemeinen Äuſserungen dieser Sinnesart sind folgende: Man will allerdings guten Willen haben, und will, daſs alle andere auſser uns alles von unserm guten Willen abhängen

hängen lassen; aber von Pflicht, und Schuldigkeit, und Gesetz, will man schlechterdings nichts hören. Man will grofsmüthig seyn und schonend, nur nicht gerecht. Man hat Wohlwollen gegen andere, nur nicht Respect und Achtung für ihre Rechte. Kurz, unser empirifcher Wille, der wieder nur von unserm Willen abhängt, der also ein absoluter empirischer Wille ist, soll Gesetz seyn für die ganze vernunftlose und freie Natur aufser uns.

Jeder mufs einsehen, dafs diese Charakterzüge sich aus dem blofsen Triebe nach Genusse nicht erklären lassen. Jede versuchte Erklärung dieser Art ist gezwungen, und leistet nicht, was sie leisten soll: wenn nur das Glück anderer aufser uns wirklich gewollt, und dieser untaugliche Zweck nicht blofs vorgespiegelt wird, um einen noch untauglichern, die Begierde nach blofsem Genusse, zu verstecken. Das Object unsers Willens ist gar nicht bestimmt durch einen möglichen Genufs, sondern es ist absolut durch den Willen bestimmt; der Form nach gerade wie bei der ächt moralischen Denkart.

Dann, der Trieb behält nothwendig seinen Charakter, den, dafs er Achtung fodert. — *Entweder* die Durchsetzung dieser Denkart kostet keine Aufopferung an Genusse; weil man etwa keine Begierden hat, oder weil die Umstände uns keine Opfer auflegen. Dann billigt man kalt — nicht etwa sein eigenes Betragen, denn man hat ja auf dasselbe als unter einer Regel stehend, nicht reflectirt; aber den Gang der Natur, oder die Handelsweise unserer Mitmenschen. Man glaubte *fodern* zu können — denn

 das

das ist eben der Charakter des Triebes nach Selbstständigkeit — dafs alles sich unter unsern Willen beuge: es geschieht, und es geschieht unserer Denkart nach, daran nichts weiter als was ganz recht ist und in der Ordnung. Es ist mit diesem Gelingen keine eigentliche Lust und Freude verknüpft, weil wir von der Natur keine Gunst erwarteten, sondern nur foderten, dafs sie ihre Schuldigkeit thue. — Wird hingegen uns nicht zu Theil, was wir begehrten, so entsteht nicht eben Schmerz und Leiden, als ein wehmüthiges niedergeschlagenes Gefühl, sondern Verdrufs, als ein rüstiger Affect; weil wir durch den Hang nach Selbstständigkeit getrieben werden, und was wir wollen, entschieden fodern. Wir klagen Gott und die Natur an, über Verletzung und Versagung der Gerechtigkeit; die Menschen insbesondere über Undank und Unerkenntlichkeit.

Oder die Durchsetzung einer solchen Denkart kostet Aufopferung. — Es ist sehr möglich, dafs man sie mit den grösten Verläugnungen durchsetze, weil jener Trieb höher ist, als der nach blofsem Genusse. Da der Trieb seinen Charakter, dafs er auf Achtung gehe, beibehalten hat; so erfolgt dann *Werthachtung* seiner Selbst. Es ist dabei folgendes zu bemerken. Zuförderst, diese Werthachtung ist nicht sowohl eine Hochschätzung unsers freien Handelns durch absolute Selbstthätigkeit, als vielmehr eine Hochschätzung unsers Charakters, als eines ruhenden, und uns gegebenen. Wir haben eine Freude darüber, uns so gut und so edel zu finden, wie wir es kaum hätten denken sollen. Dafs es so

seyn

seyn müsse, ersieht man daraus: wir handeln nach einem blinden Triebe, also nicht eigentlich mit Freiheit und Besonnenheit; wir haben unsere Handlung nicht vor dem Handeln vorher überlegt, sondern finden sie erst, als ein gegebenes, indem sie geschieht; wir finden die Regel, nach der sie erfolgt seyn könnte, auch erst nachher; sie ist und bleibt sonach ein gegebenes, nicht ein selbstgemachtes, und, da sie etwas gutes seyn soll, ein angebohrnes gute. Dieser Zug verräth sich sehr häufig, sowohl im gemeinen Leben, als in philosophischen Raisonnements. Z. B. die Behauptung von einer ursprünglichen Güte der menschlichen Natur gründet sich auf Erfahrung, wie denn auch die Vertheidiger derselben gar nichts anderes vorgeben; und zwar auf die so eben beschriebene Art der Erfahrung. (Diese Behauptung ist ganz falsch. Die menschliche Natur ist ursprünglich weder gut noch böse. Sie wird erst eins von beiden durch Freiheit.)

Dann, diese Schätzung unserer selbst ist nicht eine kalte ruhige Billigung, wie die moralische Selbstschätzung, sondern sie ist mit *Freude*, die allemal aus dem unerwarteten hervorgeht, verknüpft; mit Freude über uns selbst, daſs wir so gut sind. Daſs es so seyn müsse, ist daraus zu begreifen: Wir haben nach einem blinden Triebe gehandelt, und von uns nichts gefodert. Die Mittellinie, auf welche wir mit Bewuſstseyn neben alle unseres gleichen uns stellen, ist die Maxime des Eigennutzes; so sind einmal die Menschen alle, denken wir, und mehr ist von ihnen nicht zu fodern. Wir aber finden uns

über dieses gemeine Maafs der Menschheit gar sehr erhöht, wir haben ganz besondere Verdienste: Wir finden uns nicht etwa, wie wir, nach dem Sittengesetze betrachtet, uns finden würden, *so wie wir schlechthin seyn sollen:* sondern wir finden uns über allen Vergleich besser, als wir zu seyn eben nöthig hätten. Es giebt für uns da lauter grofse und edle und verdienstliche Handlungen, lauter *opera supererogativa.* — Um mit einem einzigen Zuge diese Sinnesart zu charakterisiren: alles, was Gott, Natur und andere Menschen für uns thun, ist absolute Schuldigkeit; diese können nie etwas darüber thun, und sind immer unnütze Knechte: alles aber, was wir für sie thun, ist Güte und Gnade. Wie wir auch handeln mögen, Unrecht können wir nie haben. Opfern wir alles unserm Genusse auf, so ist dies ganz in der Ordnung, und nichts weiter als Ausübung unsers guten und gegründeten Rechts. Verleugnen wir denselben nur einmal im allermindesten, so haben wir überflüfsiges Verdienst.

Dafs diese Denkart, auf ihr Princip zurückgebracht, unvernünftig ist, wird wohl kaum jemand leugnen; dafs sie, freilich dunkel und ohne auf Begriffe gebracht zu seyn, sehr häufig vorkomme, noch dazu bei denjenigen Leuten vorkomme, die für sehr rechtlich und tugendhaft gehalten werden, wird derjenige wohl eben so wenig leugnen, der die Menschen kennt und fähig ist, in ihr inneres einzudringen. Wir wollen dabei nicht an besondere Individuen, wir wollen an die Menschheit im Ganzen denken. Fast die ganze Menschengeschichte ist nichts anderes, als der

der Beleg zu unserer Behauptung; und nur durch Voraussetzung einer solchen Sinnesart wird dieselbe begreiflich. Unterjochung der Leiber und der Gewissen der Nationen, Eroberungs- und Religions-Kriege, und alle die Unthaten, wodurch die Menschheit von jeher entehrt worden, wie lassen sie sich doch erklären? Was bewog den Unterdrücker unter Arbeit und Gefahr seinen Zweck zu verfolgen? Hoffte er, daſs dadurch die Quellen seiner sinnlichen Genüsse sich erweitern würden? Keinesweges. Was ich will, das soll geschehen; was ich sage, dabei soll es bleiben — war das einzige Princip, das ihn in Bewegung setzte.

Es ist schon oben gezeigt, daſs diese Denkart nicht auf Genuſs ausgeht. Der Eigendünkel, von welchem sie begleitet ist, gründet sich eben auf das Bewuſstseyn von Aufopferungen, deren man, seiner Meynung nach, sich gar wohl hätte überheben können. Allerdings gewährt die Befriedigung derselben hinterher einen andern nicht sinnlichen Genuſs; den der Liebkosungen, die man sich selbst macht; aber dieser Genuſs ist gar nicht der Zweck, den wir beabsichtigten, nicht die Triebfeder unserer Handlungen. Der zwar nicht deutlich gedachte, aber dunkel unsre Handlung leitende Zweck ist der, daſs unsere gesetzlose Willkühr über alles herrsche. *Diesem* Zwecke opfern wir den Genuſs auf, und hinterher schmeicheln wir uns über unsere Uneigennützigkeit.

Wird der Mensch als Naturwesen betrachtet, so hat diese Denkart einen Vorzug vor der vorher beschriebenen, wo alles nach dem sinnlichen Genuſse,

den es gewährt, geschätzt wird. Sie flöfst, aus diesem Standpunkte angesehen, Bewunderung ein; da hingegen derjenige, der erst berechnet haben mufs, was er dabei gewinnen werde, ehe er eine Hand rührt, verachtet wird. Sie ist und bleibt doch immer Unabhängigkeit von allem aufser uns; ein Beruhen auf sich selbst. Man könnte sie *heroisch* nennen. Sie ist auch die gewöhnliche Denkart der Helden unserer Geschichte. — Betrachtet man sie aber in moralischer Rücksicht, so hat sie nicht den geringsten Werth, weil sie nicht aus Moralität hervorgeht. Ja, sie ist gefährlicher, denn die erste blofs sinnliche. Es wird durch sie zwar nicht das Princip der Sittlichkeit, (denn ein solches ist in dieser Denkart gar nicht vorhanden) aber die Beurtheilung der materiellen Handlungen, die aus demselben Princip hervorgehen, wird verfälscht und verunreiniget, indem man sich gewöhnt, das pflichtmäfsige als verdienstlich und edel zu betrachten. Der Zöllner und Sünder hat zwar keinen gröfsern Werth, als der sich gerecht dünkende Pharisäer; denn beide haben nicht den mindesten Werth; aber der erstere ist leichter zu bessern, als der letztere.

IV.

Der Mensch hat nichts weiter zu thun, als jenen Trieb nach absoluter Selbstständigkeit, der als blinder Trieb wirkend einen sehr unmoralischen Charakter hervorbringt, zum klaren Bewufstseyn zu erheben; und dieser Trieb wird durch diese blofse Reflexion sich in demselben in ein absolut gebietendes Gesetz verwandeln, wie schon oben gezeigt worden.

Wie

Wie jede Reflexion das reflectirte beschränkt, so wird auch er durch diese Reflexion beschränkt, und zufolge dieser Beschränkung aus einem blinden Triebe nach absoluter Kausalität ein Gesetz bedingter Kausalität. Der Mensch weifs nun, dafs er etwas schlechthin soll.

Soll nun dieses Wissen in Handlung übergehen, so wird dazu erfodert, dafs der Mensch sich zur Maxime mache, stets und in jedem Falle zu thun, was die Pflicht fodert, *darum weil sie es fodert.* — Das letztere liegt schon im Begriffe einer Maxime; welche ja die höchste und absolute Regel ist, die keine andere über sich erkennt.

Es ist schlechthin unmöglich, und widersprechend, dafs jemand bei dem deutlichen Bewufstseyn seiner Pflicht im Augenblicke des Handelns, mit gutem Bewufstseyn, *sich entschliefse, seine Pflicht nicht zu thun;* dafs er gegen das Gesetz sich empörend ihm den Gehorsam verweigere, und es sich zur Maxime mache, nicht zu thun, was seine Pflicht ist, darum weil es seine Pflicht ist. Eine solche Maxime wäre teuflisch: aber der Begriff des Teufels widerspricht sich selbst, und hebt sonach sich auf. — Wir beweisen dies folgendermafsen; der Mensch ist sich seiner Pflicht klar bewufst, heifst; er als Intelligenz fodert von sich schlechthin, etwas zu thun: — er entschliefst sich mit gutem Bewufstseyn gegen seine Pflicht zu handeln, heifst; er fodert von sich in demselben ungetheilten Momente, dasselbe nicht zu thun. Es wären sonach in demselben Momente durch dasselbe Vermögen in ihm widersprechende

Fode-

Foderungen, welche Voraussetzung sich selbst vernichtet, und der klärste offenbarste Widerspruch ist.

Aber es ist sehr möglich, dafs man das klare Bewufstseyn der Anfoderung der Pflicht in sich *verdunkle*. Nemlich, nur durch einen Akt der absoluten Spontaneität entsteht jenes Bewufstseyn; und nur durch Fortsetzung jenes Akts der Freiheit bleibt es; hört man auf zu reflectiren, so verschwindet es. (Es ist hier derselbe Fall, wie bei vielen Begriffen der transscendentalen Philosophie. Sobald man sich von dem höhern Gesichtspunkte herabsetzt, auf welchem allein sie möglich sind, so verschwinden dieselben in Nichts.) Die Sache verhält demnach sich so: wird auf die Anfoderung des Gesetzes fortdauernd reflectirt, bleibt sie uns vor Augen, so ist es unmöglich, nicht nach ihr zu handeln, und ihr zu widerstehen. Verschwindet sie uns, so ist es unmöglich, nach ihr zu handeln. In beiden Fällen also herrscht Nothwendigkeit; und wir scheinen hier in einen intelligiblen Fatalismus, nur von einem niedern Grade, als der gewöhnliche, zu gerathen. Nemlich im gewöhnlichen wirkt einmal das ohne alles Zuthun der Freiheit vorhandene Sittengesetz im Menschen Bewufstseyn seiner selbst, und eine ihm entsprechende Handlung; ein andermal hat es diese Kraft nicht, und es ist in Ermangelung dieser Triebfeder eine niedere bestimmend. Dieses System ist schon abgewendet, durch die nicht unwichtige Einsicht, dafs das Sittengesetz gar nicht so etwas ist, welches ohne alles Zuthun in uns sey, sondern dafs es erst durch uns selbst gemacht wird. Aber in dem gegenwärtigen

gen Systeme dauert das Bewufstseyn desselben entweder fort, und dann bewirkt es nothwendig die moralische Handlung; oder es verschwindet, und dann ist ein moralisches Handeln unmöglich. Der Anschein des Fatalismus verschwindet sogleich, wenn man darauf merkt, dafs es ja von unserer Freiheit abhänge, ob jenes Bewufstseyn fortdauere, oder sich verdunkle. Es verhält sich hiermit, wie mit den oben angezeigten verschiedenen Reflexionspunkten.

Ferner bemerke man wohl, dafs auch dieser Akt der Freiheit, durch welchen man jenes Bewufstseyn entweder klar erhält, oder es verdunkeln läfst, ein absolut erster und darum unerklärlicher Akt ist. Nemlich, es geschieht nicht etwa nach einer Maxime, also mit dem Bewufstseyn dessen, was ich thue, und der Freiheit, mit welcher ich es thue; dafs ich die Anfoderung des Gesetzes in mir verdunkle. Dies wäre die oben als widersprechend aufgezeigte Empörung wider das Gesetz. Es geschieht schlechthin, weil es geschieht; schlechthin ohne einen höhern Grund. Oder um es noch von einer andern Seite zu zeigen: das Verschwinden des Bewufstseyns der Pflicht ist eine *Abstraktion* von derselben. Nun giebt es zwei sehr verschiedene Arten der Abstraktion. Ich abstrahire entweder mit deutlichem Bewufstseyn, nach einer Regel; oder die Abstraktion entsteht mir von selbst, auch wo ich nicht abstrahiren sollte, durch *unbestimmtes* Denken, durch welches z. B. alle Formular - Philosophie zu Stande kommt. Das Verschwinden, von welchem hier geredet wird, ist eine Abstraktion von der letztern Art; ein unbestimmtes

Den-

Denken, das gegen die Pflicht läuft, indem ja das bestimmte Bewufstseyn der Pflicht selbst Pflicht ist. — Es geschieht im Gegentheil durch einen absolut anfangenden Akt, dafs ich das Bewufstseyn der Pflicht klar erhalte. Es läfst darüber nur soviel sich sagen. Durch die Gedankenlosigkeit, und Unaufmerksamkeit auf unsere höhere Natur, mit welcher unser Leben nothwendig anhebt, gewöhnen wir uns an diese Gedankenlosigkeit, und gehen so hin in dem gewohnten Geleise: ohne dafs dadurch gesagt werden solle; wir könnten uns nicht durch Freiheit über diesen Zustand erheben. Eben so werden wir auch im Gegentheile uns an festes Nachdenken und Aufmerksamkeit an das Gesetz *gewöhnen*; ohne dafs dadurch Nothwendigkeit erfolge. Die Übung und Aufmerksamkeit, das Wachen über uns selbst, mufs immer fortgesetzt werden; und niemand ist seiner Moralität, ohne fortgesetzte Anstrengung, einen Augenblick sicher. Kein Mensch, ja, soviel wir einsehen, kein endliches Wesen, wird im guten *bestätigt*.

Das bestimmte klare Bewufstseyn verschwindet. Es lassen sich dabei zwei Fälle denken. Entweder dieses Bewufstseyn verschwindet uns ganz, und es bleibt bis zum Handeln gar kein Gedanke an Pflicht übrig. Dann handeln wir entweder nach der Maxime des Eigennutzes, oder nach dem blinden Triebe, unsern gesetzlosen Willen überall herrschend zu machen. Beide Charaktere sind schon oben beschrieben.

Oder es bleibt uns ein Bewufstseyn der Pflicht überhaupt, nur ein unbestimmtes. — Es kommt hier zuforderst darauf an, dafs man überhaupt einsehe, wie ein bestimmtes Bewufstseyn in ein unbestimmtes und schwankendes sich verwandeln könne. — Alles unser Bewufstseyn hebt mit Unbestimmtheit an; denn es hebt mit der Einbildungskraft an, welche ein schwebendes und zwischen entgegengesetzten schwankendes Vermögen ist. Erst durch den Verstand wird das Produkt dieses Schwankens, das noch keine scharfen Umrisse hat, bestimmt und fixirt. Aber auch nach dem es schon bestimmt ist, kann es sehr leicht geschehen, dafs man die scharfe Gränze wieder fahren lasse, und das Object lediglich in der Einbildungskraft halte. Dies geschieht mit Bewufstseyn in der *willkührlichen* Abstraktion, wenn ich einen Gemein-Begriff bilde; da lasse ich die individuellen Bestimmungen aus, und erhebe eben dadurch meinen Begriff zu einem allgemeinen. Hier wird jedoch der Begriff allerdings bestimmt. Dafs er in dem und dem Grade unbestimmt ist, darinne eben besteht seine Bestimmtheit. — Es geschieht ohne Bewufstseyn, bei Zerstreuung und Gedankenlosigkeit. Bei weitem die wenigsten Menschen fassen die Gegenstände bestimmt und scharf auf. Die Objecte schweben denselben nur so vorüber, wie im Traume, und mit einem Nebel bedeckt. Ist denn dann ihr Verstand gar nicht thätig gewesen? Ja wohl, aufserdem entstünde auch nicht das geringste Bewufstseyn. Die Bestimmtheit entschlüpft ihnen nur sogleich wieder; und der Durchgang durch die Regionen des Verstandes ist schnell vorübereilend. Auch

in

in Absicht seiner Unbestimmtheit ist ein so entstandener Begriff unbestimmt. Er schwebt zwischen mehrerer oder minderer Unbestimmtheit, ohne Zuthun der Urtheilskraft. — Dies ist nun hier der vorausgesetzte Fall mit dem Pflichtbegriffe, er verdunkelt sich von selbst, weil ich ihn nicht fest halte.

Es liegt im Pflichtbegriffe, wie er in einem bestimmten Falle gedacht wird, dreierlei bestimmtes, das seine Bestimmtheit verlieren kann. — Zuförderst ist in jedem bestimmten Falle irgend eine bestimmte Handlung unter allen möglichen Pflicht, und alle übrigen außer ihr sind pflichtwidrig. Nur der Begriff von *dieser* Handlung ist begleitet von dem oben beschriebenen Gefühle der Gewißheit und Ueberzeugung. Diese Bestimmtheit der Handlung entschlüpft uns; indem der Pflichtbegriff seiner Form nach bleibt. Wir ergreifen etwas anderes als Pflicht, das wir vielleicht auch unseres Wissens um der Pflicht willen thun mögen; das aber, nur ohne unser Wissen, wenn wir nemlich ehrlich zu Werke gehen, durch irgend eine Neigung gefodert und bestimmt werden muſs, da wir den eigentlichen Leitfaden des Gewissens schon verlohren haben. Wir täuschen uns dann selbst über das, was unsere Pflicht ist, und handeln, wie man gewöhnlich sagt, aus einem irrenden Gewissen. Aber dieser Irrthum ist und bleibt unsere Schuld. Hätten wir unsere Einsicht in die Pflicht, die schon da war, fest gehalten, (und das hängt lediglich ab von unserer Freiheit,) so hätten wir nicht geirrt. Es waltet hier ein sehr gefährlicher Selbstbetrug, gegen welchen man auf seiner Hut zu

seyn

seyn sehr nöthig hat. — Wenn wir nur ehrlich zu Werke gehen, sagte ich so eben: denn es ist sehr wohl möglich, daſs jemand nur andern vorspiegele, er thue aus Pflicht, wovon er selbst gar wohl weiſs, daſs er es aus Eigennutz thut, und daſs es die Pflicht von ihm gar nicht fodert, und daſs er um die Pflicht sich gar nicht bekümmert, weil er etwa ein dogmatisch Ungläubiger ist. Ein solcher ist ein grober Heuchler und gehört nicht in die gegenwärtige Klasse.

Zweitens ist in der Pflichterkenntniſs bestimmt, daſs *gerade in diesem Falle* auf eine gewisse Art gehandelt werden solle. Diese Bestimmtheit der gegenwärtigen Zeit kann uns entfallen; und dann erscheint das Gebot als ein solches, das auf keine bestimmte Zeit geht, das allerdings Gehorsam fodert, aber eben nicht auf der Stelle; mit dessen Ausführung man sich eben nicht zu übereilen hat. Daher kommt das Aufschieben der Besserung; der Gedanke, daſs man nur noch erst diese oder jene Lust genieſsen, diesen oder jenen sträflichen Plan ausführen, und alsdann ernstlich an seine Besserung denken wolle. — Diese Denkart ist theils ganz *verwerflich:* das Sittengesetz giebt keine Bedenkzeit und keinen Aufschub, sondern es verlangt jedesmal, so wie es redet, Gehorsam auf der Stelle; theils ist sie gefährlich: denn hat man das Aufschieben einmal gelernt, so wird man es leicht immer fortsetzen. Die Zeit, da man keine Lieblingswünsche mehr haben wird, deren Erfüllung man erst abwarten möchte, wird nie kommen; denn der Mensch wünscht immer. —

Ein solcher ist träge, und verlangt durch eine fremde Macht aus der Reihe, in der er sich nun einmal befindet, heraus geworfen zu werden; aber eine solche Macht giebt es nicht. Die Allmacht selbst vermag nicht, was er begehrt.

Endlich ist die Anfoderung der Pflicht ihrer *Form* nach, *als Pflicht* bestimmt; sie verlangt schlechterdings, und mit Nachsetzung aller andern Triebe Gehorsam. Läfst man diese Bestimmtheit in sich dunkel werden, so erscheint uns das Pflichtgebot nicht mehr als Gebot, sondern nur etwa als guter Rath, dem man folgen könne, wenn es uns beliebt, und nicht zu viel Verleugnung kostet; dem aber allenfalls sich auch etwas abdingen lasse. Man macht in diesem Zustande sich eine gemischte Maxime, geht nicht eben allenthalben auf den gröfsten Genufs aus, und fragt nur nach ihm; bescheidet sich vielmehr, hier und da auch seine Pflicht thun zu müssen, opfert der Pflicht etwa diejenigen Genüfse auf, die uns aufserdem nicht reizen, der Verschwender den Geiz, der Ehrsüchtige Lüste, die ihn um seine Ehre bringen könnten, behält sich aber diejenigen vor, die uns die liebsten sind; macht so einen Vertrag zwischen dem Gewissen und der Begier, und glaubt sich mit beiden zugleich abgefunden zu haben.

Diese Denkart ist es, welche frech vorgiebt, man *könne* nicht so leben, wie es das Sittengesetz verlange; die pünktliche Ausübung desselben sey unmöglich: ein Vorgeben, das im gemeinen Leben sehr häufig ist, das sich aber von ihm aus auch in philo-

philosophische und theologische Systeme eingeschlichen. Von was für einer Unmöglichkeit mag doch hier die Rede seyn? Dafs wir oft unsern festesten Willen wegen äufserer Verhinderungen, in der Welt aufser uns nicht realisiren können, mag wohl seyn: die Ausführung aber fodert das Sittengesetz auch nicht unbedingt, sondern nur, dafs wir alle unsere Kräfte anstrengen, nur thun, was wir thun können; und warum sollten wir denn nicht thun können was wir thun können? Nur dafs wir nicht das Gegentheil von unsrer Pflicht thun, fodert das Sittengesetz. Und warum sollten wir denn dies nicht unterlassen können? Welche Macht könnte denn uns freie Wesen zum Handeln zwingen? — Wenn wir diesen oder jenen Genufs, diesen oder jenen Besitz u. s. f. behalten, diese oder jene Neigung befriedigen wollen, können wir nicht: das ists, was jener Vorwand eigentlich sagen will. Die Pflicht fodert von uns jene Opfer. Wir können nicht beides zusammen seyn. — Aber wer sagt denn auch, dafs wir das erste behalten sollen? Es soll für die Pflicht alles, Leben und Ehre, und was dem Menschen theuer seyn kann, aufgeopfert werden. Dies ist unsere Meinung. Wir haben gar nicht behauptet, dafs immer und in jedem Falle die Befriedigung des Eigennutzes und die Erfüllung der Pflicht beisammen stehen könne. Das erstere soll aufgegeben werden. Also, wir *wollen* nur nicht. Wir können es nur über unsern Willen nicht erhalten, jene Opfer zu bringen. Aber dann mangelt es ja offenbar am Willen und nicht am Können. — Zeigt irgend etwas schreiend von der weiten Verbreitung des menschlichen Verderbens und von der Schaamlosigkeit des-

 selben.

selben, so ist es diese widersprechende und gänzlich unvernünftige Ausflucht, die doch gesagt, und wieder gesagt, von den verständigsten Leuten gesagt und vertheidigt wird, und die mehrere Sittenlehrer sich wirklich gefallen lassen, und sich darauf ernsthaft einlassen, als ob sie einen Grad von Vernünftigkeit hätte.

(So ist es auch anderwärts, — wenn von Ausführung des durch reine Vernunft gefoderten, auch in technischpraktischer Rücksicht geredet wird; und der Saz: wir können nicht; bedeutet überall immer dasselbe. Wenn z. B. eine gründliche Verbesserung der Staatsverfassung gefodert wird, so antwortet man: diese Vorschläge sind unausführbar — verstehe, *wenn die alten Misbräuche bleiben sollen.* Aber wer sagt denn auch, daſs diese bleiben sollen?)

Diese drei verschiedenen Weisen die Strenge des Sittengesetzes zu umgehen, können vereinigt seyn. Der Zustand des Menschen, ist besonders um der letztern willen gefährlich. Hat man sich einmal überredet, daſs man mit der Strenge des Gesetzes sich abfinden könne, so bleibt es gar leicht das ganze Leben hindurch dabei, wenn nicht etwa eine starke Erschütterung von auſsen hinzu kommt, die uns eine Veranlassung wird, in uns zu gehen; und in so fern ist der Sünder weit leichter zu bessern, als ein eingebildeter Gerechter von der letzten Klasse.

Anhang.

Um die Lehre von der Freiheit in das hellste Licht zu setzen, und den Fatalismus bis in seine äuſser-

äuſserſten Schlupfwinkel zu verfolgen, nehmen wir noch besondere Rückſicht auf Kants Behauptung *von einem radicalen Böſen* im Menſchen.

Wir haben das Böſe im Menſchen ſo erklärt. Zum Bewuſstſeyn ſeiner ſelbſt kommen muſs jeder, wenn er ein Menſch ſoll genannt werden können. Dazu gehört nichts weiter, als daſs er der Freiheit in der Wahl ſeiner Handlungen ſich bewuſst werde. Dieſes Bewuſstſeyn tritt ſchon dadurch ein, daſs er uns unter dem Mannigfaltigen, welches der bloſse Naturtrieb von ihm fodert, eine Auswahl treffen lernt. Er wird dann dunkel, oder wenn er mehr Verſtand und Nachdenken erhält, deutlich nach *der Maxime des Eigennutzes* handeln; und in ſo fern kann man ihm mit *Reinhold* einen eigennützigen Trieb, den er ſelbſt aber erſt durch die frei gewählte Maxime eigennützig gemacht hat, beilegen; denn der bloſse Naturtrieb iſt keinesweges ein eigennütziger oder tadelswürdiger, ſondern ihn zu befriedigen iſt ſelbſt Pflicht, wie wir zu ſeiner Zeit ſehen werden. Auf dieſer Stuffe wird er nun leicht beharren, da nichts ihn weiter treibt, und gar keine Nothwendigkeit obwaltet, daſs er auf ſeine höhern Anlagen reflectire.

Hätten wir bloſs geſagt: auf dieſer Stuffe *kann* der Menſch beharren, wenn er will, ſo hätte es damit kein weiteres Bedenken. Wir hätten eine bloſs problematiſche Behauptung aufgeſtellt. Aber wie kommen wir zu der categoriſchen, und poſitiven: es iſt zwar nicht nothwendig, aber es iſt zu erwarten, daſs er darauf bleibe? Was behaupten wir denn da

eigentlich, und welches ist das *positive*, das wir unvermerkt voraussetzen?

Dies ists, was wir voraussetzen: der Mensch werde nichts thun, das nicht schlechthin nothwendig sey, und das er nicht, durch sein Wesen gedrungen, thun *müsse*. Wir setzen sonach eine ursprüngliche Trägheit zur Reflexion, und, was daraus folgt, zum Handeln nach dieser Reflexion voraus. — Dies wäre sonach ein wahres positives radikales Übel; nicht etwas nur negatives, wie es bisher den Anschein gehabt hat. So mufste es denn auch seyn. Wir müssen ein positives haben, um nur das negative erklären zu können.

Und was berechtigt uns zu einer solchen Voraussetzung? Ist es blofs die Erfahrung? *Kant* scheint dies anzunehmen; ohnerachtet er übrigens dasselbe folgert, was wir sogleich folgern werden. Aber die blofse Erfahrung würde uns nicht zu einer so allgemeinen Voraussetzung berechtigen. Es mufs sonach wohl einen Vernunftgrund für jene Behauptung geben, der nur nicht etwa Nothwendigkeit erzeuge, indem dadurch die Freiheit aufgehoben würde, sondern nur jene Allgemeinheit der Erfahrung erklärbar mache.

Der Natur überhaupt, als solcher, ist eine Kraft der Trägheit (*vis inertiae*) zuzuschreiben. Es geht dies aus dem Begriffe der Wirksamkeit eines freien Wesens hervor, die nothwendig in die Zeit fallen mufs, wenn sie wahrnehmbar seyn soll, und dies nicht könnte, wenn sie nicht gesetzt würde, als durch die Objecte aufgehalten. Zwar scheint der Begriff

einer

einer Kraft der Trägheit widersprechend, aber er ist nichts desto weniger reell; es kommt nur darauf an, dafs wir ihn richtig fassen. — Die Natur, als solche, als Nicht-Ich, und Object überhaupt, hat nur Ruhe, nur Seyn: sie ist, was sie ist, und in so fern ist ihr gar keine thätige Kraft zuzuschreiben. Aber sie hat eben, um zu bestehen, ein Quantum Tendenz oder Kraft zu *bleiben*, was sie ist. Hätte sie diese nicht, so bestünde sie keinen Augenblick in ihrer Gestalt, würde unaufhörlich verwandelt, hätte sonach eigentlich gar keine Gestalt, und wäre nicht, was sie ist. Wird nun durch eine entgegengesetzte Kraft eingewirkt auf sie, so wird sie nothwendig mit aller Kraft, die sie hat, zu bleiben was sie ist, widerstehen; und jetzt erst wird durch Beziehung auf die entgegengesetzte Thätigkeit selbst Thätigkeit, was vorher nur Trägheit war; beide Begriffe sind synthetisch vereinigt, und dies soll eben *eine Kraft der Trägheit* bedeuten.

Wir selbst sind auf dem angezeigten Gesichtspunkte nichts mehr als *Natur*. Unsere Kräfte sind Kräfte der Natur; und ob es gleich die Freiheit ist, die sie belebt, indem die Kausalität der Natur mit dem Triebe zu Ende ging, so ist doch die Richtung absolut keine andere, als diejenige, welche die Natur, ihr selbst überlassen, gleichfalls genommen haben würde. Ferner ist selbst dies, dafs wir auf dem beschriebnen Reflexionspunkte stehen, da es ja nothwendig ist, gleichfalls zu betrachten, als Folge des Mechanismus. Wir sind also in jeder Betrachtung Natur. Was aber der ganzen Natur zukommt, mufs auch dem Menschen, in wie-

 fern

fern er Natur ist, zukommen; das Widerstreben aus seinem Zustande heraus zu gehen, die Tendenz in dem gewohnten Geleise zu verbleiben.

(So allein läfst sich eine allgemeine Erscheinung in der Menschheit erklären, die über alles menschliche Handeln sich erstreckt; *die Möglichkeit der Angewöhnung*, und der Hang, bei dem gewohnten zu bleiben. Jeder Mensch, selbst der kräftigste und thätigste, hat seinen Schlendrian, wenn man uns erlaubt, uns dieses niedrigen, aber sehr bezeichnenden Ausdrucks zu bedienen; und wird lebenslänglich gegen ihn zu kämpfen haben. Dies ist die Kraft der Trägheit unsrer Natur. Selbst die Regelmäfsigkeit, und Ordnung der meisten Menschen ist nichts anderes, als jener Hang zur Ruhe, und zum Gewohnten. Es kostet stets Mühe sich los zu reifsen. Gelingt es auch einmal, und dauert die erhaltne Erschütterung in einigen Nachklängen fort, so verfällt doch der Mensch, sobald er aufhört über sich selbst zu wachen, gar bald wieder in die gewohnte Trägheit zurück.)

Man denke sich den Menschen in dem beschriebenen Zustande. Da er überhaupt seinem ursprünglichen Wesen nach, wenn gleich nicht in der Wirklichkeit, frei ist, und unabhängig von der Natur, so soll er immer aus diesem Zustande sich losreifsen; und *kann* es auch, wenn man ihn als absolut frei betrachtet: aber ehe er durch Freiheit sich losreifsen kann, mufs er erst frei seyn. Nun ist es gerade seine Freiheit selbst, welche gefesselt ist; die Kraft, durch die er sich helfen soll, ist gegen ihn im Bun-

de. Es ist da gar kein Gleichgewicht errichtet; sondern es ist ein Gewicht seiner Natur da, das ihn hält, und gar kein Gegengewicht des Sittengesetzes. Nun ist zwar wahr, das er absolut in die andere Wagschale treten, und jenen Streit entscheiden *soll;* es ist wahr, daſs er auch wirklich Kraft in sich hat, ins unendliche sich soviel Gewicht zu geben, als nöthig ist, um seine Trägheit zu überwiegen: und daſs er in jedem Augenblicke durch einen Druck auf sich selbst, durch den bloſsen Willen, diese Kraft aus sich herausheben kann: aber wie soll er auch nur zu diesem Willen, und zu diesem ersten Drucke auf sich selbst kommen? Aus seinem Zustande geht ein solcher keinesweges hervor; sondern vielmehr das Gegentheil, das ihn hält und fesselt. Nun ist auch dies wahr, daſs dieser erste Anstoſs daraus nicht hervorgehen soll, noch kann, sondern absolut aus seiner Selbstthätigkeit. Aber wo ist denn in seinem *Zustande*, die Stelle, aus welchem er jene Kraft hervorbringen könnte? — Absolut nirgends. Sieht man die Sache natürlich an, so ist es schlechthin unmöglich, daſs der Mensch sich selbst helfe; so kann er gar nicht besser werden. Nur ein Wunder, das er aber selbst zu thun hätte, könnte ihn retten. (Diejenigen sonach, welche ein *servum arbitrium* behaupteten, und den Menschen als einen Stock und Klotz charakterisirten, der durch eigne Kraft sich nicht aus der Stelle bewegen könnte, sondern durch eine höhere Kraft angeregt werden müſste, hatten vollkommen recht, und waren consequent, wenn sie vom *natürlichen Menschen* redeten, wie sie denn thaten.)

Trägheit sonach, die durch lange Gewohnheit sich selbst ins unendliche reproducirt, und bald gänzliches Unvermögen zum Guten wird, ist das wahre, angebohrne, in der menschlichen Natur selbst liegende radicale Uebel: welches sich aus derselben auch gar wohl erklären läſst. Der Mensch ist von Natur *faul*, sagt Kant sehr richtig.

Aus dieser Trägheit entspringt zunächst *Feigheit*; das zweite Grundlaster der Menschen. Feigheit ist die *Trägheit, in der Wechselwirkung mit andern unsere Freiheit und Selbstständigkeit* zu behaupten. Jeder hat Muth genug gegen denjenigen, von dessen Schwäche er schon entschieden überzeugt ist; hat er aber diese Überzeugung nicht, bekommt er mit einem zu thun, in welchem er mehr Stärke — sie sey, von welcher Art sie wolle — vermuthet, als in sich selbst, so erschrickt er vor der Kraftanwendung, die es bedürfen werde, seine Selbstständigkeit zu behaupten, und giebt nach. — Nur so ist die Sclaverei unter den Menschen, die physische sowohl als die moralische, zu erklären; die Unterthänigkeit und die Nachbeterey. Ich erschrecke vor der körperlichen Anstrengung des Widerstandes, und unterwerfe meinen Leib; ich erschrecke vor der Mühe des Selbstdenkens, die mir jemand durch Anmuthung kühner und verwickelter Behauptungen anträgt, und glaube lieber seiner Autorität, um nur schnell seiner Aufoderungen mich zu entledigen. (Es giebt immer Menschen, die da herrschen wollen; den Grund davon haben wir oben gesehen. Diese sind die wenigern und die stärkern. Sie haben einen rüstigen und kühnen

nen Charakter. Wie kommt es doch, daſs die Einzelnen, die vereint stärker seyn würden, sich jenen unterwerfen? So geht es zu. Die Mühe, die ihnen der Widerstand machen würde, fällt ihnen schmerzhafter, als die Sclaverey, der sie sich unterwerfen, und in der sie es auszuhalten, hoffen. Die mindeste Kraftäuſserung ist dem gewöhnlichen Menschen weit schmerzhafter, als tausendfaches Leiden, und er mag lieber alles erdulden, als einmal handeln. Bei jenem bleibt er doch in Ruhe, und gewöhnt sich daran. So tröstete jener Matrose sich lieber mit der Hofnung daſs er es in der Hölle werde aushalten können, als daſs er in diesem Leben sich gebessert hätte. Dort sollte er nur leiden; hier hätte er thun müssen.)

Der Feige tröstet bei dieser Unterwerfung, die ihm doch nicht von Herzen geht, sich besonders der List und des Betrugs; denn das dritte Grundlaster der Menschen, das aus der Feigheit natürlich entsteht, ist die *Falschheit*. Der Mensch kann seine Selbstheit nicht so ganz verläugnen, und einem andern aufopfern wie er wohl etwa vorgiebt, um der Mühe, sie im offnen Kampfe zu vertheidigen, überhoben zu seyn. Er sagt dies daher nur so, um sich seine Gelegenheit besser zu ersehen, und seinen Unterdrücker dann zu bekämpfen, wenn die Aufmerksamkeit desselben nicht mehr auf ihn gerichtet seyn wird. Alle Falschheit, alles Lügen, alle Tücke und Hinterlist kommt daher, weil es Unterdrücker giebt; und jeder, der andere unterjocht, muſs sich darauf gefaſst halten. — Nur der Feige ist falsch. Der

Muthige

Muthige lügt nicht, und ist nicht falsch: aus Stolz und Charakterstärke, wenn es nicht aus Tugend ist.

Dies ist das Bild des gewöhnlichen natürlichen Menschen. Des *gewöhnlichen* sage ich; denn der aufsergewöhnliche, und von der Natur vorzüglich begünstigte hat einen rüstigen Charakter, ohne in moralischer Rücksicht im mindesten besser zu seyn, er ist weder träge, noch feig, noch falsch, aber er tritt übermüthig alles um sich herum nieder, und wird Herr, und Unterdrücker derer, die gerne Sclaven sind.

Diese Schilderung mag häfslich und widerlich scheinen. Nur erhebe man dabei nicht das übliche Seufzen, oder Schmähen, über die Unvollkommenheit der menschlichen Natur. — Gerade, dafs diese Züge euch als häfslich erscheinen, beweifst den Adel und die Erhabenheit der Menschheit. Findet ihr es denn eben so häfslich, dafs das stärkere Thier das schwächere frifst, und das schwächere das stärkere überlistet? Ohne Zweifel nicht; ihr findet dieses natürlich, und in der Ordnung. Bei dem Menschen findet ihr es nur darum anders, weil es euch gar nicht möglich ist, denselben als ein blofses Naturprodukt zu betrachten, sondern ihr genöthigt seyd, ihn als ein über alle Natur erhabenes, freies, und übersinnliches Wesen zu denken. Selbst, dafs der Mensch des Lasters sich fähig findet, zeigt, dafs er zur Tugend bestimmt ist. — Dann, was wäre die Tugend, wenn sie nicht thätig errungenes Produkt unsrer eignen Freiheit, nicht Erhebung in eine ganz andere Ordnung der Dinge wäre? — Endlich, wer

kann

kann nach der *hier gegebenen Begründung dieser Züge* denken, daſs dieselben, bloſs für die *menschliche* Gattung gelten, daſs sie nur dieser als etwas fremdartiges durch einen feindseligen Dämon angeworfen worden, und daſs irgend ein anderes *endliches* Vernunftwesen anders seyn könnte. Sie gehen ja nicht aus einer besondern Beschaffenheit unserer Natur, sondern aus dem Begriffe der Endlichkeit überhaupt hervor. Mag man sich doch Cherubinen und Seraphinen denken; sie können wohl den weitern Bestimmungen, keinesweges aber den Grundzügen nach anders gedacht werden, als der Mensch. Der heilige ist nur Einer; und alles Geschöpf ist von Natur nothwendig unheilig und unrein, und kann nur durch eigne Freiheit sich zur Moralität erheben.

Wie soll nun bei dieser eingewurzelten Trägheit, welche gerade die einzige Kraft lähmt, durch die der Mensch sich helfen soll, ihm geholfen werden? — Was fehlt ihm denn eigentlich. Nicht die Kraft? diese hat er wohl, aber das Bewuſstseyn derselben, und der Antrieb sie zu gebrauchen. Dieser kann nicht von innen kommen, aus den angeführten Gründen. Soll er nicht durch ein Wunder entstehen, sondern auf natürlichem Wege, so muſs er von auſsen kommen.

Er könnte ihm nur durch den Verstand kommen, und das gesammte theoretische Vermögen, welches allerdings gebildet werden kann. Das Individuum müſste sich selbst in seiner verächtlichen Gestalt erblicken, und Abscheu für sich empfinden: es müſste Muster erblicken, die ihn emporhöben, und ihm ein

Bild

Bild zeigten, wie er seyn sollte, ihm Achtung, und mit ihr die Lust einflöfsten, dieser Achtung sich selbst auch würdig zu machen. Einen andern Weg der Bildung giebt es nicht. Dieser giebt das, was da fehlt, Bewufstseyn und Antrieb. Die Besserung und Erhebung aber hängt immerfort, wie sich versteht, ab, von der eignen Freiheit; wer diese eigne Freiheit auch denn noch nicht braucht, dem ist nicht zu helfen.

Woher aber sollen nun diese äufsern Antriebe unter die Menschheit kommen. — Da es jedem Individuum, ohnerachtet seiner Trägheit, doch immer möglich bleibt, sich über sie zu erheben, so läfst sich füglich annehmen, dafs unter der Menge der Menschen einige sich wirklich emporgehoben haben werden zur Moralität. Es wird nothwendig ein Zweck dieser seyn, auf ihre Mitmenschen einzuwirken, und auf die beschriebene Art auf sie einzuwirken.

So etwas nun ist die *positive Religion;* Veranstaltungen, die vorzügliche Menschen getroffen haben, um auf andere zur Entwickelung des moralischen Sinnes zu wirken. Diese Veranstaltungen können wegen ihres Alters, wegen ihres allgemeinen Gebrauchs, und Nutzens etwa noch mit einer besondern Autorität versehen seyn: welche denen, die ihrer bedürfen, sehr nützlich seyn mag. — Vorerst nur zur Erregung der Aufmerksamkeit: denn etwas anderes — Glauben auf Autorität und blinden Gehorsam, können sie nicht bezwecken, ohne die Menschen von

Grund

Grund aus unmoralisch zu machen: wie oben gezeigt worden.

Es ist sehr natürlich, dafs jene Menschen, aus deren Innern sich durch ein wahres Wunder, und durch gar keine natürliche Ursache, wie wir gesehen haben, jener moralische Sinn entwickelte, den sie vielleicht bei keinem ihrer Zeitgenossen antrafen, dieses Wunder sich so deuteten, dafs es durch ein geistiges, und intelligibles Wesen aufser ihnen bewirkt sey: und wenn sie unter sich selbst *ihr empirisches Ich* verstunden, so hatten sie ganz recht. Es ist möglich, dafs diese Deutung bis auf unsere Zeiten herabgekommen sey. Sie ist theoretisch wahr in dem angezeigten Sinne; sie ist, auch wenn sie nicht so genau bestimmt wird, ganz unschädlich; *wenn nur durch sie kein blinder Gehorsam erzwungen werden soll;* und jeder wird es mit seinem Glauben daran halten, wie er, seiner Überzeugung nach, kann: sie ist, in praktischer Beziehung für die meisten Menschen ganz indifferent.

Zweiter Abschnitt

der Sittenlehre

im eigentlichen Verstande.

Über das materiale des Sittengesetzes; oder systematische Übersicht unserer Pflichten.

§. 17.

Einleitung

oder Erörterung unsrer Aufgabe.

Wir müssen wissen, wonach wir fragen; wir müssen schon im Voraus uns einen Plan der Beantwortung unsrer Frage machen. Dies ist die Absicht des gegenwärtigen §. Ich muſs an einiges alte erinnern.

I.

Ich habe Kausalität heiſst bekanntermaſsen: das, was ich mir als Zweck vorsetzte, trifft in der Erfahrung

rung ein. Wir haben von dem transscendentalen Gesichtspunkte aus gesehen, daſs diese Übereinstimmung der Wahrnehmung mit dem Willen in ihrem höchsten Grunde nichts anderes ist, als eine Übereinstimmung unsers empirischen, durch absolute Spontaneität, bestimmten Seyns, mit unserm Urtriebe; bestimme ich mich zu etwas, das mein ursprünglicher Trieb wirklich fodert, so werde ich, das in der Zeit bestimmte, mit mir, dem ursprünglichen, aber ohne alles mein Bewuſstseyn vorhandnen, in Übereinstimmung gesetzt: es entsteht dadurch ein Gefühl des Zwanges: denn ich fühle dann mich *ganz;* und dieses Gefühl ist eine Wahrnehmung, wie oben weiter aus einander gesetzt worden.

Nun geht der ursprüngliche Trieb auf gar mancherlei, denn er ist mir für alle Ewigkeit gegeben; in alle Ewigkeit ist alle meine Existenz und alle meine Erfahrung nichts weiter, als eine Analyse desselben. Zwar kann er nur allmählig, und indem durch Zwischenzustände hindurch gegangen wird, selbst in einzelnen Fällen befriedigt werden, nach dem obigen: aber selbst in einzelnen Fällen läſst sich das, wornach er strebt, durch die freie Reflexion in ein Mannichfaltiges eintheilen. (Der Urtrieb strebt in jedem möglichen Momente ein bestimmtes an = X. bestimmt *durch alles vorhergegangene* und durch seine *eigne Natur;* aber dieses bestimmte X ist ein Quantum, und kann durch die absolut freie Reflexion ins unendliche getheilt werden in a b c, a wieder in d e f u. s. f.) Dadurch erst entsteht ein mannichfaltiges Handeln. Da aber das ganze X als gefodert durch

den Urtrieb, *möglich* ist, so sind auch alle Theile desselben möglich. Es sind in jedem Falle gar mancherley Handlungen *möglich.* — Aber, daſs etwas erfolge, dazu gehört nicht nur, daſs es *möglich* sey, sondern auch, daſs ich mich darzu bestimme. Was ich nicht will, geschieht nicht durch meinen Trieb, und nur das unter allem möglichen, was ich will, geschieht.

II.

Man bleibe bei dem Begriffe des Mannichfaltigen, das da möglich ist, als eines solchen stehen, d. h. man sehe nicht auf das Verhältniſs dieser Handlungen zu einander selbst; ob sie einander ausschlieſsen, oder einander als Theile in sich enthalten und umfassen, als welches hieher noch nicht gehört. Unter diesem Mannichfaltigen, das da möglich ist, ist schlechthin nur Eins, (ein bestimmter Theil des Mannichfaltigen) pflichtmäſsig; und alles übrige ist gegen die Pflicht. (Im Vorbeigehn; das Gebotene liegt *allemal in* der Sphäre des Möglichen, denn es liegt in der Sphäre des durch den Urtrieb gefoderten, da das Sittengesetz selbst sich ja auf den Urtrieb gründet. Das Unmögliche ist nie Pflicht, und die Pflicht ist nie unmöglich.)

Welches ist dieses Eine durch die Pflicht gefoderte? Hierüber sind wir im vorigen Abschnitte an ein inneres Gefühl, in unserm Gewissen, verwiesen worden. Was dieses jedesmal bestätigen wird, ist Pflicht, und dieses irrt nie, wenn wir nur auf seine Stimme aufmerken. Dies würde nun für das wirkliche Handeln genug seyn, und um dies möglich zu

machen;

machen, bedürfte es nichts weiter. Der Volkslehrer z. B. kann es ganz dabei bewenden lassen, und hiemit seinen moralischen Unterricht beschliefsen.

Aber für die Wissenschaft ist es nicht genug. Entweder wir müssen *a priori* bestimmen können, was überhaupt das Gewissen billigen werde; oder wir müssen gestehen, dafs eine Sittenlehre, als reelle anwendbare Wissenschaft nicht möglich sey.

Die Sache von einer andern Seite angesehen. Das Gefühl entscheidet. Diese Entscheidung desselben gründet sich doch wohl auf ein in der *Vernunft gegründetes* Gesetz, welches allerdings, da im Bewufstseyn, nur ein Gefühl, als jedesmalige Äufserung desselben vorkommt, auf dem Punkte des gemeinen Menschenverstandes nicht Gegenstand des Bewufstseyns seyn kann — dies wäre ein Widerspruch: — welches aber vom transscendentalen Gesichtspunkte aus sich wohl mufs entdecken lassen. Ein blofs populärer Unterricht verbleibt auf dem Standpunkte des gemeinen Bewufstseyns; alles sonach, was auf dem transscendentalen liegt, ist für ihn nicht vorhanden; ein philosophischer ist philosophisch, nur in wie fern er sich auf den letztern erhebt.

Die Vernunft ist durchgängig bestimmt: alles sonach, was in der Vernunft liegt, demnach auch das System des durch Gefühle sich äufsernden Gewissens, mufs bestimmt seyn. — Tiefer unten werden sich auch noch äufsere Gründe finden, für die Nothwendigkeit eines solchen Vernunftgesetzes, auf wel-

ches die Gewissensgefühle sich stützen. Ist dieses Gesetz aufgezeigt, so ist zugleich *a priori* (vor der unmittelbaren Entscheidung des Gewissens vorher) die Frage beantwortet: was ist unsere Pflicht.

III.

Man könnte vorläufig eine Antwort geben, die zwar identisch, also nicht entscheidend ist, die uns aber doch etwa auf den Weg der weitern Untersuchung führen könnte.

Nemlich der Endzweck des Sittengesetzes, ist absolute Unabhängigkeit, und Selbstständigkeit, nicht etwa blofs in Absicht unsers Willens, denn dieser ist immer unabhängig, sondern in Absicht unsers ganzen Seyns. Nun ist dieses Ziel unerreichbar, aber es findet doch eine stete und ununterbrochene Annäherung zu demselben Statt. Es mufs sonach von dem ersten Standpunkte eines jeden an, eine stete ununterbrochne Reihe von Handlungen geben, durch welche man sich annähert. Das Gewissen kann jedesmal nur diejenige billigen, die in dieser Reihe liegt. Man denke sich dies unter dem Bilde einer geraden Linie. Nur was als Punkt in dieser Linie liegt, ist zu billigen, und schlechthin nichts, was aufser ihr liegt. — Unsere Frage läfst sich sonach auch so fassen: Welches sind die Handlungen, die in der beschriebnen Reihe liegen? — Zur Beförderung der Einsicht in den Zusammenhang. — Unsere Untersuchung knüpft sich hier gerade wieder da an, wo wir sie zu Ende des zweiten Hauptstücks *über die Anwendbarkeit* des sittlichen Princips fallen liefsen.

Dort

Dort konnten wir gar nicht einsehen, wie sich *a priori* möge bestimmen lassen, *was* unsere Pflicht sey; wir hatten gar kein Kriterium, als den Beifall unsers Gewissens *nach* der That, oder seine Mifsbilligung. Es hätte sonach auf das blofse Probiren ankommen müssen, und wir hätten nur durch eine lange Erfahrung, und durch gar vieles Straucheln, uns einige moralische Grundsätze erwerben können. Das Sittengesetz, als ein die Handlungen bestimmendes, eigentlich praktisches Gesetz, wäre beinah ganz weggefallen, und es wäre gröfstentheils zu einem blofsen Gesetze der Beurtheilung geworden. — Wir fanden im ersten Abschnitte des dritten Hauptstücks allerdings ein solches Kriterium, das Gefühl des Gewissens, und dem Sittengesetze war seine praktische Anwendbarkeit gesichert. Das war genug für das Handeln im Leben, aber nicht für die Wissenschaft. Giebt es ein noch höheres Princip, wenn auch nicht im Bewufstseyn, doch in der Philosophie, einen einigen Grund dieser Gefühle selbst, ist gegenwärtig die Frage. Unsere Untersuchung ist immer gleichmäfsig ihren Weg fortgegangen. Wir dürfen sonach hoffen, auch da eindringen zu können, wo wir es vorher nicht konnten.

IV.

Welches sind denn ihrer *Materie* nach diejenigen Handlungen, welche in der Reihe der Annäherung zur absoluten Selbstständigkeit liegen? So haben wir unsre gegenwärtige Aufgabe gestellt. Es ist darüber schon oben (§. 15. V. 5.) erwiesen worden, dafs es diejenigen sind, durch die man jedes Object sei-

nem Endzwecke gemäfs behandelt. — Wir fassen das dort gesagte kurz zusammen. — Lediglich zu folge einer bestimmten Beschränkung des Triebes, und um diese Beschränktheit zu erklären, wird überhaupt ein bestimmtes Object gesetzt. Wird dieser Trieb selbst, als Trieb, gesetzt (als ein Sehnen, Begehren) und bezogen auf das Object, so hat man das, was das Ich im Objecte hervorbringen, wozu es dasselbe brauchen möchte, man hat den ursprünglich bestimmten, keinesweges etwa den willkührlich sich zu setzenden Zweck des Dinges. Nun aber ist jeder willkührliche Zweck zugleich ein ursprünglicher, nach obiger Bemerkung; oder deutlicher: ich kann wenigstens keinen Zweck ausführen, der nicht durch einen ursprünglichen Trieb gefodert werde. Aber es ist gar wohl möglich, dafs ich nur einen Theil meines ursprünglichen auf ein Object gehenden Triebes auffasse; dann habe ich auch nur einen Theil der Zweckmäfsigkeit des Dinges; fasse ich aber meinen ganzen Trieb auf in Beziehung auf dieses Object, so habe ich die ganze Zweckmäfsigkeit des Dinges, oder seinen Endzweck begriffen.

V.

Man überlege, was dadurch gesagt wird: Ich soll die *Totalität* meines Triebes auffassen. Jede Totalität ist vollendet, mithin beschränkt. Es wird sonach eine ursprüngliche Beschränktheit des Triebes behauptet.

Man bemerke, es ist von einer Beschränktheit des *Triebes* die Rede; nicht etwa von einer der Kausalität,

salität, d. i. des Vermögens, das angestrebte zu realisiren. Es wird gesagt, der Trieb, als ursprünglicher Trieb kann auf einiges gar nicht gehen.

Was könnte das für eine Beschränkung seyn? Keinesweges eine des Triebes seiner Form nach; denn er geht, wie wir wissen, auf absolute Selbstständigkeit aus; aber dieses Ziel liegt in der Unendlichkeit, und ist nie zu erreichen: mithin kann in aller Unendlichkeit der Trieb an sich nicht aufhören. Es müſste sonach eine materielle Beschränktheit seyn; der Trieb müſste einiges gar nicht anstreben können.

Nun soll diese Beschränktheit eine ursprüngliche, und nothwendige, in der Vernunft selbst begründete, keinesweges eine empirische und zufällige seyn.

Aber es giebt gar keine Beschränktheit der Vernunft durch sich selbst, als die, welche daraus hervorgeht, daſs das Vernunftwesen Ich ist. Die ursprüngliche und in der Vernunft selbst begründete Beschränktheit des Triebes wäre sonach diejenige, die aus der Ichheit selbst hervorgeht: und der Trieb würde, in seiner Totalität aufgefaſst seyn, wenn schlechthin keine Beschränktheit desselben angenommen würde, als die so eben angegebene durch die Ichheit selbst.

Es kann kein Trieb im Ich seyn, aufzuhören, Ich zu seyn, Nicht-Ich zu werden. Dann ginge das Ich aus auf seine eigene Vernichtung, welches sich widerspricht. Aber hinwiederum; jede Beschränktheit des Triebes, die nicht unmittelbar aus

der Ichheit folgt, ist keine ursprüngliche, sondern eine solche, die wir selbst durch unsere unvollständige Reflexion uns zugefügt haben. Wir selbst haben uns mit weniger begnügt, als wir fodern konnten.

Kurz: der Trieb in seiner Totalität aufgefaſst, geht auf die absolute Selbstständigkeit eines Ich, als solchen. Der Begriff der Ichheit, und der, der absoluten Selbstständigkeit sind synthetisch zu vereinigen, und wir erhalten den materiellen Innhalt des Sittengesetzes. Ich soll ein selbstständiges Ich seyn; dies ist *mein* Endzweck; und alles das, wodurch die Dinge diese Selbstständigkeit befördern, darzu soll ich sie benutzen, das ist *ihr* Endzweck. Es ist uns sonach ein ebner Weg eröfnet, in die aufgegebene Untersuchung einzudringen. Wir haben nur die Bedingungen der Ichheit, als solcher vollständig aufzuzeigen: dieselbe auf den Trieb nach Selbstständigkeit zu beziehen, und ihn dadurch zu bestimmen, so haben wir den Innhalt des Sittengesetzes erschöpft.

§. 18.

Systematische Aufstellung der Bedingungen der Ichheit, in ihrer Beziehung auf den Trieb nach absoluter Selbstständigkeit.

I.

Das (reflectirende) Ich muſs sich selbst als Ich finden; es muſs sich selbst gleichsam gegeben werden.

den. Es ist in dieser Absicht oben gezeigt, daſs es sich finde mit einem Triebe, der, eben darum, weil er nur so gefunden wird, als ein gegebenes, und keine Selbstthätigkeit dabei sich zeigt, gesetzt wird als Naturtrieb.

Dieses gefundne ist als Object einer Reflexion nothwendig ein endliches und beschränktes Quantum. Wird der Naturtrieb, der an sich Einer ist, durch die freie Reflexion auf die (vor. §.) beschriebene Weise getheilt, so entsteht ein Mannigfaltiges von Trieben, welches da es doch endlich ist, ein vollendetes System von Trieben ausmacht. Ich kann diese Triebe, oder diesen Trieb nicht ansehen, *als etwas fremdartiges*, sondern ich muſs ihn auf mich beziehen, auch in dieselbe Substanz als ein Accidenz versetzen, welche zugleich auch frei denkt und will.

Nemlich ob ich gleich jenen Trieb auf mich beziehen, und ihn als *meinen* Trieb setzen muſs, so bleibt er doch in gewisser Rücksicht etwas objectives für *mich das eigentliche freie und selbstständige Ich*. Es erfolgt aus ihm ein bloſses Sehnen, das ich befriedigen kann, oder auch nicht durch Freiheit, daſs sonach, indem ich frei bin, immer auſser mir und unter mir liegt: es erfolgt für mich freie Intelligenz, nichts weiter, als die Erkenntniſs, daſs dieses bestimmte Sehnen in mir ist. — Als Kraft, als Antrieb u. s. f. bleibt es mir fremd. Wenn ich mich nun durch Freiheit bestimme, dieses Sehnen zu befriedigen, so wird es in einem ganz andern Sinne das meinige, es wird mein in wiefern ich frei, und durch Freiheit gesetzt und bestimmt bin: es wird mir zugeeignet, nicht

 nur

nur idealiter, durch theoretische Erkenntnifs, sondern realiter durch Selbstbestimmung. Selbst auf dem Gesichtspunkte des gemeinen Bewufstseyns betrachte ich mich als doppelt, entzweie mich mit mir selbst, gehe mit mir selbst ins Gericht u. s. f.

(Im letztern Falle setze ich selbst mich, und bin lediglich der, zu dem ich mich mache. Dies geht so weit, dafs ich das, was ich in der erst angezeigten Rücksicht in mir finde, mir nicht eigentlich zueigne, sondern nur das, was zu Folge der Selbstbestimmung in mir ist. Selbst im gemeinen Leben wird gar sehr zwischen dem in uns, was zu unserer Persönlichkeit gehört, aber nicht durch Freiheit da ist, z. B. Geburt, Gesundheit, Genie u. s. w. und zwischen dem was wir durch Freiheit sind, unterschieden z. B. wenn der Dichter sagt: *genus, et proavi, et quae non fecimus ipsi, vix ea n o s t r a puto.*)

Nun soll das, was durch den Urtrieb gefodert ist, wenn ich durch Freiheit mich dazu bestimme, stets in der Erfahrung eintreffen. Hier ist dieser Fall; der Naturtrieb gehört zum Urtriebe. Was wird, wenn ich mich zu seiner Befriedigung selbstthätig bestimme, erfolgen? Durch die Beantwortung dieser Frage wird auch der so eben gemachte Unterschied noch klärer. —

Das erstere ist ein blofses Treiben der Natur, deren Kausalität gerade bei dem Triebe, den ich als meinen Trieb setze, zu Ende ist: das letztere aus der Selbstbestimmung erfolgende ist eigentlich *mein* Treiben, in mir als freiem Wesen begründet. Es

wird

wird in der Erfahrung zutreffen, heifst: ich fühle es als Tendenz der Natur zur Kausalität auf sich selbst.

Alle meine Kraft und Wirksamkeit in der Natur ist nichts anderes, als die Wirksamkeit der Natur (in mir) auf sich selbst (die Natur aufser mir.)

Nun steht meine Natur in der Botmäfsigkeit der Freiheit, und es kann durch sie nichts erfolgen, ohne Bestimmung durch die letztere. In der Pflanze wirkt die Natur der Pflanze unmittelbar auf sich selbst; (die Natur aufser der Pflanze) in mir nur vermittelst ihres Hindurchgehens durch einen frei entworfnen Begriff. Vor der Selbstbestimmung durch Freiheit vorher ist zwar alles dasjenige, was von Seiten der Natur zum Erfolge gehört, gegeben; aber die Natur ist hier überhaupt durch sich selbst zur Hervorbringung einer Wirksamkeit nicht hinreichend. Was von Seiten des Subjects zum Erfolge gehört, ist vor der Selbstbestimmung vorher nicht gegeben. Durch sie wird es gegeben; und nun ist alles, was zur Hervorbringung einer Wirksamkeit gehört, vollständig beisammen. Durch die Selbstbestimmung wird der Kraft meiner Natur das erforderliche Princip, das erste bewegende, dessen sie ermangelt, unterlegt; und darum ist ihr Treiben von nun an *mein* Treiben, als eigentlichen Ich, das sich selbst gemacht hat, zu dem, was es ist.

Das ist das erste und vorzüglichste, worauf unsere ganze Argumentation beruht. Nur ist an etwas, das schon bekannt und erwiesen ist, blofs zu erinnern. Die ganze Natur wird zu Folge der Reflexion

gesetzt,

gesetzt, nothwendig gesetzt, als enthalten im Raume, und denselben ausfüllend, also als Materie. Da wir das System unserer Naturtriebe gesetzt haben als Naturproduct, und Naturtheil, müssen wir es nothwendig auch als Materie setzen. Jenes System unserer Naturtriebe wird ein materieller Leib. In ihm concentrirt sich, und ist enthalten jenes Treiben der Natur, das aber an sich keine Kausalität hat. Aber unmittelbar zu Folge unsers Willens hat es Kausalität; unser Wille wird, aus dem obigen Grunde, in unserm Leibe unmittelbar Ursache. Wir brauchen nur zu wollen, und es erfolgt in ihm, was wir wollten. Er enthält die ersten Punkte, von welchen alle Kausalität ausgeht, nach meinem obigen Ausdrucke. — Er ist in unserer Gewalt, ohne erst in sie gebracht werden zu müssen, wie alles übrige aufser ihm. Ihn allein hat schon die Natur in unsere Gewalt gelegt, ohne alles unser freies Zuthun.

Unser Leib ist empfindend, d. i. der in ihm concentrirte Naturtrieb wird nothwendig gesetzt als der unsrige, uns zugeeignet; und was daraus folgt, auch die Befriedigung oder Nicht-Befriedigung desselben sind uns zugänglich, (und daraus allein erfolgt, wie bekannt das ganze System unserer sinnlichen Erkenntnifs.) ferner; er wird unmittelbar durch den Willen in Bewegung gesetzt, und hat Kausalität auf die Natur. Ein solcher Leib, bestimmt ein solcher, ist Bedingung der Ichheit, da er lediglich aus der Reflexion auf sich selbst, durch welche allein das Ich ein Ich wird, folgt.

Wir

Wir folgern daraus weiter.

Alles mögliche Handeln ist, der Materie nach, ein durch den Naturtrieb gefodertes. Denn alles unser Handeln geschieht in der Natur, ist in ihr möglich, und wird in ihr für uns wirklich; aber die ganze Natur aufser uns ist nur zu Folge des Naturtriebes für uns da. Der Naturtrieb richtet sich an mich nur durch meinen Leib, und wird in der Welt aufser mir realisirt lediglich durch die Kausalität meines Leibes. Der Leib ist Instrument aller unserer Wahrnehmungen, mithin, da alle Erkenntnifs sich auf Wahrnehmung gründet, aller unserer Erkenntnifs; er ist Instrument aller unserer Kausalität. Dieses *Verhältnifs* ist Bedingung der Ichheit. Der Naturtrieb geht auf Erhaltung, Bildung, Wohlseyn, kurz auf Vollkommenheit unsers Leibes, so gewifs er Trieb ist, und auf sich selbst geht; denn er ist selbst unser Leib in seiner Verkörperung. Aber der Naturtrieb geht nicht weiter als darauf. Denn die Natur kann sich nicht über sich selbst erheben. Ihr Zweck ist sie selbst. *Unsere* Natur hat unsere Natur zum Endzweck; aber unsere Natur ist in unserm Leibe umfafst, und umschlossen: mithin hat sie — *unsere* Natur, und *alle* Natur —, nur ihn, den Leib, zum Zwecke.

Mein höchster Trieb ist der, nach absoluter Selbstständigkeit. Nun kann ich derselben mich annähern lediglich durch Handeln; aber ich kann nur handeln durch meinen Leib; die Befriedigung jenes Triebes sonach, oder alle Moralität ist bedingt durch die Erhaltung und möglichste Vervollkommenung des

des Leibes. Umgekehrt soll Selbstständigkeit, Moralität, der einzige mit Bewufstseyn gesetzte Zweck meines Handelns seyn; ich mufs sonach den ersten Zweck dem letzten subordiniren, meinen Leib erhalten und bilden, lediglich als Werkzeug des sittlichen Handelns, nicht aber als Selbstzweck. Aller Sorge für meinen Leib soll und mufs schlechthin der Zweck zum Grunde liegen, ihn zu einem tauglichen Werkzeuge der Moralität zu machen, und als solches zu erhalten.

Wir erhalten sonach hier drei materielle Sittengebote, das erste, ein negatives: unser Leib darf schlechterdings nicht behandelt werden, als letzter Zweck; oder, er darf schlechthin nicht Object eines Genusses werden, um des Genusses willen. Das zweite ein positives, der Leib soll so gut es immer möglich ist, zur Tauglichkeit für alle mögliche Zwecke der Freiheit gebildet werden. — Ertödtung der Empfindungen und Begierden, Abstumpfung der Kraft, ist schlechthin gegen die Pflicht. Das dritte, ein limitatives, jeder Genufs, der sich nicht, mit der besten Überzeugung, beziehen läfst auf Bildung unsers Körpers zur Tauglichkeit, ist unerlaubt, und gesetzwidrig. Es ist schlechthin gegen die moralische Denkart, unsern Leib zu pflegen, ohne die Überzeugung, dafs er dadurch für das pflichtmäfsige Handeln gebildet und erhalten werde: also anders, als um des Gewissens willen; und mit Andenken an das Gewissen. — Esset und trinket zur Ehre Gottes. Wem diese Sittenlehre auster, und peinlich vorkommt, dem ist nicht zu helfen, denn es giebt keine andere. —

Zu

Zu Beförderung der Übersicht ist anzumerken, dafs durch die so eben aufgezeigte Bedingung der Ichheit die *Kausalität* desselben, die durch das Sittengesetz gefodert wird, bedingt ist. Es wird sich zeigen, dafs es eine zweite Bedingung der Substantialität des Subjects der Sittlichkeit; und eine dritte einer gewissen nothwendigen Wechselwirkung desselben giebt; und dies wird den *äufsern* Beweis liefern, dafs die Bedingungen der Ichheit erschöpft sind. Der *innere* geht aus dem systematischen Zusammenhange des Aufzustellenden hervor.

II.

Das Ich mufs sich selbst als Ich finden, war die Behauptung, von welcher die so eben vollendete Betrachtung ausging. Von eben derselben geht die gegenwärtige aus; nur mit dem Unterschiede, dafs dort auf das Leiden des Ich in jener Reflexion auf sich selbst, auf das Object der Reflexion, hier auf die Thätigkeit desselben, auf das subjective in der Reflexion, gesehen wird. Ein Ich mufs Reflexionsvermögen haben, um das gegebene innerlich durch Freiheit nachzubilden. Wir haben die Thätigkeit des Ich in dieser Rücksicht ideale Thätigkeit genannt. Dafs dadurch die Ichheit bedingt ist, ist ohne weiters klar. Ein Ich ist nothwendig Intelligenz.

Wie verhält sich zu dieser Bestimmung des Ich der Trieb nach Selbstständigkeit oder das Sittengesetz?

Das Sittengesetz wendet sich an die Intelligenz, als solche. Mit Bewufstseyn und nach Begriffen soll ich mich der Selbstständigkeit nähern. Es ist ein

Sitten-

Sittengesetz lediglich, in wie fern ich Intelligenz bin, indem ich mir als die letztere dasselbe promulgire, es zum Gesetze, zu einem Satze mache. Durch die Intelligenz ist sonach das ganze Seyn — (Substanz, bestehen) des Sittengesetzes bedingt; nicht blofs, wie durch das Gesetztseyn des Leibes, die Kausalität desselben. Nur wenn ich Intelligenz bin, und in wie weit ich es bin, ist ein Sittengesetz, das letztere erstreckt sich nicht weiter, als das erstere, denn diese ist das Vehikulum jenes. Es ist sonach eine materiale Subordination der erstern unter das letztere nicht möglich, (so wie eine materiale Subordination des Naturtriebes unter das Sittengesetz allerdings möglich war.) Ich mufs nicht einiges nicht erkennen wollen, weil es etwa gegen meine Pflicht laufen möchte; so wie ich allerdings manchen Neigungen und Lüsten des Körpers aus diesem Grunde nicht nachgeben darf.

Aber Selbstständigkeit (Moralität) ist unser höchster Zweck. Theoretisches Erkenntnifs ist sonach der Pflicht formaliter zu subordiniren. Erkenntnifs meiner Pflicht mufs der Endzweck aller meiner Erkenntnifs, alles meines Denkens, und Forschens seyn. Es ergeben sich daraus folgende drei Sittengesetze:

1) Negativ, subordinire deine theoretische Vernunft nie als solche, sondern forsche mit absoluter Freiheit ohne Rücksicht auf irgend etwas aufser deiner Erkenntnifs (setze dir nicht im Voraus ein Ziel, bei dem du ankommen willst; denn wo könntest du dieses doch herhaben?)

2) Positiv. Bilde dein Erkenntnifsvermögen, so weit du irgend kannst; lerne, denke, forsche, soviel es dir möglich ist.

3) Limitativ. Beziehe aber alles dein Nachdenken formaliter auf deine Pflicht. Sey dir bei allem deinen Nachdenken dieses Zwecks deutlich bewufst. — Forsche aus Pflicht, nicht aus blofser leerer Wifsbegierde, oder um dich nur zu beschäftigen. — Denke nicht so, damit du *dieses* oder *jenes* als deine Pflicht findest; denn wie könntest du vor eigner Erkenntnifs voraus deine Pflichten wissen; sondern um zu erkennen, *was* deine Pflicht sey.

III.

Wir haben schon anderwärts (in meinem Nat. Recht.) erwiesen, dafs das Ich nur als Individuum sich setzen kann. Das Bewufstseyn der Individualität wäre sonach eine Bedingung der Ichheit. Die Sittenlehre liegt höher als irgend eine besondere philosophische Wissenschaft, (also auch als die Rechtslehre.) Hier sonach mufs der Beweis aus einem höhern Princip geführt werden.

a) Alles, was Object der Reflexion ist, ist nothwendig beschränkt, und wird es schon dadurch, dafs es Object der Reflexion wird. Das Ich soll Object einer Reflexion werden. Es ist sonach nothwendig beschränkt. — Nun wird das Ich charakterisirt durch eine freie Thätigkeit, als solche; mithin mufs die freie Thätigkeit auch beschränkt seyn. Freie Thätigkeit ist beschränkt, heifst: es wird ein Quantum derselben entgegengesetzt freier Thätigkeit überhaupt,

 und

und in so fern andrer freien Thätigkeit. Kurz, das Ich kann sich schlechthin keine freie Thätigkeit zueignen, ohne daſs dieselbe sey ein Quantum; und sonach, ohne unmittelbar mit jenem Denken zugleich andere freie Thätigkeit zu setzen, die ihm in so fern nicht zukomme, — indem ja jedes Quantum nothwendig begränzt ist.

b) Daraus allein würde nun nichts auf das Setzen der Individualität folgen, denn es wäre ja wohl möglich, daſs das Ich jene freie Thätigkeit auſser der seinigen, setzte, lediglich durch *ideale* Thätigkeit: als eine bloſs *mögliche* — möglich ihm selbst, wenn es sich derselben auch jetzt etwa gutwillig enthielte, oder auch andern freien Wesen; wie dies denn auch im Laufe des Bewuſstseyns häufig geschieht. So oft ich eine Handlung *mir* zuschreibe, spreche ich sie *dadurch* allen freien Wesen ab; aber nicht nothwendig bestimmten, sondern nur möglichen freien Wesen, die man sich etwa denken könnte.

c) Folgendes aber entscheidet: ursprünglich kann ich mich nicht selbst durch freie ideale Thätigkeit bestimmen, sondern ich muſs mich *finden*, als bestimmtes Object: und da ich nur Ich bin, in wiefern ich frei bin, muſs ich mich *frei finden*; mir als frei gegeben werden; so sonderbar dies auch auf den ersten Anschein vorkommen möge. Denn ich kann etwas *mögliches* setzen, lediglich im Gegensatze mit einem mir schon bekannten *Wirklichen*. Alle bloſse Möglichkeit gründet sich auf die Abstraktion von der bekannten Wirklichkeit. Alles Bewuſstseyn geht

sonach

sonach aus von einem Wirklichen, — ein Hauptsatz einer reellen Philosophie, — mithin auch das Bewufstseyn der Freiheit.

Um die Einsicht in den Zusammenhang zu befördern. — Ich finde mich als Object, hiefs oben: ich finde mich als Naturtrieb, als Naturprodukt, und Naturtheil. Dafs ich reflectiren mufs, um das zu finden, Intelligenz seyn mufs, versteht sich; aber diese Reflexion kommt, indem sie geschieht, nicht zum Bewufstseyn: sie kommt überhaupt nicht zum Bewufstseyn, — ohne eine neue Reflexion auf sie. Nun soll ich jenen Naturtrieb *mir* zuschreiben; ja, wie wir in diesem §. unter I. gesehen haben, ihn setzen, als etwas, zwar zu mir gehöriges, aber *mich* selbst doch eigentlich nicht constituirendes. Welches ist denn das *Ich*, dem ich den Naturtrieb zueignen soll? Das substantielle eigentliche Ich. Nicht die Intelligenz, als solche; wovon wir so eben den Grund gesehen haben. Also das *Freithätige.* — So gewifs ich daher überhaupt mich, und insbesondere mich, als Naturprodukt finden soll, so gewifs mufs ich mich auch als freithätig finden; denn aufserdem ist das erste Finden nicht möglich. Das erste ist durch das letzte bedingt. Nun mufs ich überhaupt mich finden; also müfste mich auch freithätig finden. Was kann dies heifsen, und wie ist es möglich?

Zuförderst, die eigentliche reale Selbstbestimmung, durch Spontaneität kann ich nicht als ein Gegebenes finden, sondern ich mufs mir sie selbst geben. Dies wäre ein völliger Widerspruch. Ich könnte also eine gewisse Selbstbestimmung nur fin-

den durch ideale Thätigkeit; durch Nachbildung einer vorhandenen, und ohne mein Zuthun vorhandenen. — Meine Selbstbestimmung ist ohne mein Zuthun vorhanden, kann bloſs das heiſsen: sie ist als ein *Begriff* vorhanden; oder kurz, ich bin darzu aufgefodert. So gewiſs ich diese Auffoderung verstehe, so gewiſs denke ich meine Selbstbestimmung, als etwas in jener Auffoderung gegebenes; und werde in dem Begriffe dieser Auffoderung mir selbst als frei gegeben. So allein hat das oben aufgestellte Postulat einen Sinn.

So gewiſs ich diese Auffoderung begreife, so gewiſs schreibe ich mir zu eine bestimmte Sphäre für meine Freiheit; es folgt nicht, daſs ich sie gerade gebrauche, und ausfülle. Begreife ich es nicht: so entsteht kein Bewuſstseyn, ich finde mich noch nicht, sondern finde mich etwa zu einer andern Zeit, ohnerachtet alle Bedingungen dieses Findens da sind: denn eben darum, weil ich frei bin, werde ich durch alle diese Bedingungen nicht genöthigt zur Reflexion, sondern reflectire dennoch mit absoluter Spontaneität; wären aber die Bedingungen nicht da, so könnte ich ohnerachtet aller Spontaneität nicht reflectiren.

d) Ich kann diese Auffoderung zur Selbstthätigkeit nicht begreifen, ohne sie einem wirklichen Wesen auſser mir zuzuschreiben, das mir einen Begriff, eben von der gefoderten Handlung, mittheilen wollte; das sonach des Begriffs vom Begriffe fähig ist; ein solches aber ist ein vernünftiges, ein sich selbst als Ich setzendes Wesen, also ein Ich. (Hier liegt der einzige zureichende Grund, um auf

eine vernünftige Ursache ausser uns zu schliessen; und nicht etwa nur darin, dass die Einwirkung sich begreifen lasse, denn dies ist immer möglich. (M. s. mein Naturrecht.) Es ist Bedingung des Selbstbewusstseyns, der Ichheit, ein wirkliches vernünftiges Wesen ausser sich anzunehmen.

Ich setze diesem vernünftigen Wesen mich, und dasselbe mir entgegen; *dies* aber heisst, ich setze mich als Individuum in Beziehung auf dasselbe, und jenes als Individuum in Beziehung auf mich. Sonach ist es Bedingung der Ichheit, sich als Individuum zu setzen.

c) Es läfst sich also streng *a priori* erweisen, dafs ein vernünftiges Wesen nicht im isolirten Zustande vernünftig wird, sondern dafs wenigstens *Ein* Individuum aufser ihm angenommen werden mufs, welches dasselbe zur Freiheit erhebe. Weitere Einwirkungen aber, so wie mehrere Individuen, aufser dem *Einen* schlechterdings nothwendigen, lassen sich nicht erweisen, wie wir bald näher sehen werden.

Aber schon aus dem Deducirten folgt eine Beschränkung des Triebes nach Selbstständigkeit; also eine nähere materiale Bestimmung der Moralität, die wir vorläufig angeben wollen. Meine Ichheit, und Selbstständigkeit überhaupt, ist durch die Freiheit des andern bedingt; mein *Trieb nach Selbstständigkeit* kann sonach schlechthin nicht darauf ausgehen, die *Bedingung seiner eignen Möglichkeit* d. i. die Freiheit des andern, zu vernichten. Nun soll ich schlecht-

schlechthin, nur zu Folge des Triebes nach Selbstständigkeit handeln, und schlechterdings nach keinem andern Antriebe. Es liegt sonach in dieser Beschränkung des Triebes, das absolute Verbot, die Freiheit des andern zu stöhren; das Gebot, ihn als selbstständig zu betrachten, und schlechthin nicht als Mittel für meinen Zweck zu gebrauchen. (Der Naturtrieb wurde dem Triebe nach Selbstständigkeit subordinirt: das theoretische Vermögen wird ihm nicht materialiter subordinirt; aber auch er ihm nicht. Der Freiheit des andern wird dieser Trieb subordinirt. Ich darf nicht selbstständig seyn, zum Nachtheil der Freiheit anderer.)

f) Bloſs dadurch, daſs ich auch nur *Ein* Individuum auſser mir gesetzt, ist einiges von allen möglichen freien Handlungen für mich unmöglich geworden; nemlich alles dasjenige, wodurch die Freiheit, die ich jenem zuschreibe, bedingt ist. Aber auch im Fortgange des Handelns, muſs ich stets unter allem, was allerdings für mich möglich ist, einiges auswählen, zu Folge des Begriffs der Freiheit. Nun wird, unserer Voraussetzung nach, das von meiner Freiheit ausgeschlossene, zwar nicht durch wirkliche Individuen, aber doch durch mögliche, gleichsam im Besitz genommen; und ich bestimme auch unter dieser Voraussetzung, durch jede Handlung *meine Individualität weiter.* —

Ein wichtiger Begriff, über den ich mich deutlicher erkläre, und der eine sehr groſse Schwierigkeit in der Lehre von der Freiheit hebt.

Wer

Wer bin ich denn eigentlich, d. i. was für ein Individuum? Und welches ist der Grund, daſs ich *der* bin? Ich antworte: ich bin von dem Augenblicke an, da ich zum Bewuſstseyn gekommen, *derjenige, zu welchem ich mich mit Freiheit mache, und bin es darum, weil ich mich dazu mache.* — Mein Seyn, in jedem Momente meiner Existenz ist, wenn auch nicht seinen Bedingungen nach, doch seiner *letzten* Bestimmung nach, durch Freiheit. Durch dieses Seyn ist hinwiederum die Möglichkeit meines Seyns im künftigen Momente beschränkt, (weil ich im gegenwärtigen das bin, so kann ich im künftigen Momente einiges nicht seyn;) aber welches unter allem noch *möglichen* im künftigen Momente ich wählen werde, hängt abermals ab von der Freiheit. Durch dieses alles aber wird meine Individualität bestimmt; durch dieses alles werde ich materialiter der, der ich bin.

Auch nur unter der gegenwärtigen Voraussetzung, daſs nur Ein Individuum auſser mir sey, und nur Eine Einwirkung durch Freiheit auf mich geschehe, ist der erste Zustand, gleichsam die Wurzel meiner Individualität, nicht durch meine Freiheit bestimmt, sondern durch meinen Zusammenhang mit einem andern Vernunftwesen; was ich aber von nun an werde, oder nicht werde, ist schlechterdings und ganz von mir allein abhängig. In jedem Momente muſs ich unter mehrern auswählen; es ist aber gar kein Grund auſser mir, warum ich nicht jedes andere unter allem möglichen gewählt habe.

g) Nun aber können *mehrere* Individuen aufser mir seyn, und auf mich einfliefsen. Man kann *a priori*, wie wir schon gesehen haben, nicht erweisen, dafs es so seyn müsse; aber man ist wenigstens den Beweis schuldig, dafs es so seyn *könne*.

Ich bin ohnedies, wie wir gesehen haben, durch das Wesen der Freiheit selbst genöthigt, bei jeder freien Handlung mich zu beschränken, und sonach andern möglichen freien Wesen die Möglichkeit, auch von ihrer Seite frei zu handeln, übrig zu lassen. Nichts verhindert, dafs diese freien Wesen nicht wirklich seyen. Sie können, wie es vorläufig erscheint, wirklich seyn, unbeschadet meiner Freiheit, die ja ohnedies beschränkt werden mufste.

Aber können sie *für mich* wirklich seyn, d. i. kann ich sie als Wirkliche wahrnehmen; und wie kann ich sie wahrnehmen? Diese Frage wäre leicht zu beantworten, nach den obigen Grundsätzen: sie können unmittelbar auf mich einwirken, wie freie auf freie; mich auffodern, zur freien Thätigkeit.

Aber es ist gar nicht nothwendig, das unmittelbar eingewirkt sey, auf mich. Es kann auch lediglich eingewirkt seyn auf die Natur; und ich kann dennoch aus der blofsen Weise der Einwirkung schliefsen auf das Daseyn eines vernünftigen Wesens; *nachdem ich nun einmal den Begriff von wirklichen vernünftigen Wesen aufser mir habe.* Ursprünglich würde es nicht möglich seyn, auf diese Weise zu folgern. Diese Weise der Einwirkung auf die blofse Natur ist diejenige, durch welche ein Kunstprodukt zu Stande

de kommt. Ein solches zeigt einen Begriff des Begriffs; welcher oben als das Kriterium einer Vernunft aufser mir angegeben worden. Denn der Zweck des Kunstprodukts liegt nicht, wie der des Naturprodukts, in ihm selbst, sondern aufser ihm. Es ist allemal Werkzeug, Mittel zu etwas. Sein Begriff ist etwas in der blofsen Anschauung nicht liegendes, sondern nur zu denkendes, also ein *blofser* Begriff. Der aber, welcher das Kunstprodukt verfertigte, mufste diesen Begriff, den er darstellen wollte, denken; also, er hatte nothwendig einen Begriff vom Begriffe. So gewifs ich etwas für ein Kunstprodukt erkenne, mufs ich nothwendig ein wirklich vorhandenes vernünftiges Wesen, als den Urheber desselben setzen. So ist es nicht mit einem Naturprodukte: es ist da zwar ein Begriff, aber es läfst sich nicht nachweisen der Begriff eines Begriffs; wenn man ihn nicht etwa schon bei einem Weltschöpfer vorausgesetzt.

So gewifs ich es für ein Kunstprodukt anerkenne, habe ich gesagt. Dieses selbst aber ist nur unter der Bedingung möglich, dafs ich schon eine Vernunft aufser mir denke; und diese letztere Annahme geht keinesweges aus von der Wahrnehmung eines Kunstprodukts; welches einen Zirkel im Erklären gäbe, sondern von der oben beschriebenen Auffoderung zu einer freien Handlung.

So auf dem Gesichtspunkte des gemeinen Bewufstseyns, auf welchem die Wahrnehmung in uns erklärt wird durch das Vorhandenseyn eines Dinges aufser uns. Das auf diesem Gesichtspunkte ange-

nommene mufs aber selbst erklärt werden, von dem transscendentalen aus; und auf diesem ist es nicht erlaubt von etwas aufser uns auszugehen; sondern dasjenige, was aufser uns seyn soll, mufs selbst erst erklärt werden, aus etwas in uns. Es ist sonach die höhere Frage zu beantworten: wie kommen wir denn dazu, erst Kunstprodukte aufser uns anzunehmen.

Alles was aufser uns seyn soll, wird gesetzt zu Folge einer Beschränkung des Triebes: so auch das Kunstprodukt, in wiefern es überhaupt Object ist. Woher aber die besondere Bestimmung desselben, dafs es eben als Kunstprodukt gesetzt wird. Dies läfst schliefsen, auf eine besondere eigenthümliche Beschränkung des Triebes. — Ich kann es kurz sagen: durch das Object überhaupt, wird unser Seyn beschränkt; oder besser: von der Beschränkung unsers *Seyns* wird auf ein Object überhaupt geschlossen; aber der Trieb geht vielleicht auf die Modifikation desselben. Hier aber ist nicht eine blofse Beschränkung unsers *Seyns*, sondern auch unsers *Werdens*; wir fühlen unser Handeln zurückgestofsen innerlich; es ist eine Beschränkung unsers Triebes nach Handeln sogar; und daher schliefsen wir auf *Freiheit* aufser uns. (Treflich druckt dies aus Herr *Schelling* [Phil. Journ. 4ter B. S. 281. §. 13.] Wo meine moralische Macht Widerstand findet, kann nicht *Natur* seyn. Schaudernd stehe ich stille. Hier ist *Menschheit!* ruft es mir entgegen; ich *darf* nicht weiter.)

So etwas kann eintreten, wie wir eben gesehen haben. — Tritt es ein, so bin ich noch weiter beschränkt,

schränkt, als durch die bloſse Ichheit. Denn in der Ichheit liegt es nicht, wie wir erwiesen haben. — Ich bin sodann nicht bloſses Vernunftwesen überhaupt; das könnte ich seyn, wenn auſser mir nur noch einer wäre, und dieser nur einmal in Beziehung auf mich sich geäuſsert hätte; — sondern ich bin ein *besonderes* Vernunftwesen. Diese besondere Beſchränktheit ist es, die sich *a priori* aus der allgemeinen nicht ableiten läſst, weil sie dann keine besondere wäre, welches gegen die Voraussetzung läuft. Sie begründet das lediglich *empiriſche*, was jedoch seiner Möglichkeit nach auch *a priori* begründet werden muſs. — Doch ist diese Beschränktkeit eine ursprüngliche. Man denke sonach nicht, daſs sie überhaupt erst in der Zeit entstehe. Wie sie in einer gewissen Rücksicht dennoch in der Zeit entstehe, werden wir sogleich sehen.

Das Resultat der aufgestellten Sätze ist, die Individualität kann auch in ihrem Fortgange bestimmt seyn, nicht lediglich durch die Freiheit, sondern durch ursprüngliche Beschränktheit; die jedoch nicht zu deduciren, sondern eine besondere, und in dieser Rücksicht für uns auf dem Gesichtspunkte der Erfahrung *zufällig* ist. — Es *kann* so seyn; damit muſs sich die reine Philosophie begnügen, und wenn sie eine Wissenschaft behandelt, auf welche diese Voraussetzung Einfluſs hat, so muſs sie die Folgerungen daraus als *bedingte* Sätze aufstellen. Eine solche Wissenschaft ist die Sittenlehre, und dadurch erhält ihr materieller Theil etwas bedingtes. Thun wir Verzicht auf reine Philosophie, und erlauben

wir

wir uns, uns auf Thatsachen zu berufen, so können wir sagen, es *ist* so. — Ich kann und darf nicht alles seyn und werden, weil es einige andere sind, die auch frei sind.

Ich bin ursprünglich, nicht bloſs formaliter durch die Ichheit, sondern auch materialiter, durch etwas, das zur Ichheit nicht nothwendig gehört, beschränkt. Es giebt gewisse Punkte, über welche ich mit meiner Freiheit selbst nicht hinaus soll, und dieses *Nicht-sollen* offenbart sich mir unmittelbar. Diese Punkte erkläre ich mir durch das Vorhandenseyn anderer freier Wesen, und ihrer freien Wirkungen in meiner Sinnenwelt.

h) Durch diese Theorie scheinen wir in einen Widerspruch verwickelt, und auf eine sehr gefährliche Folgerung getrieben. Ich will mich darauf einlassen, weil dadurch theils die Deutlichkeit sehr befördert, theils ein schwerer philosophischer Streit entschieden, und die Lehre von der Freiheit, auf welche in der Sittenlehre alles ankommt, völlig ins Licht gestellt wird. —

Die freien Handlungen anderer sollen in mir ursprünglich, als Grenzpunkte meiner Individualität liegen, sollen sonach, daſs wir uns dieser populären Ausdrücke bedienen, von Ewigkeit her prädestinirt seyn, keinesweges erst in der Zeit bestimmt werden. Wird dadurch nicht meine Freiheit aufgehoben? Wenn es nur nicht auch vorher bestimmt ist, wie ich auf jene freien Handlungen zurückhandle; keinesweges; aber nach allem bisherigen bleibt mir ja diese

Frei-

Freiheit der Auswahl unter dem Möglichen. Aber man erhebe sich auf einen höhern Punkt. Die andern in der Sinnenwelt, auf die *ich* einfliefse, sind auch vernünftige Wesen; und die Wahrnehmung *meines* Einflusses auf sie, ist *für sie* prädestinirt, wie *für mich* die Wahrnehmung *ihres* Einflusses auf mich. Für mich sind *meine* Handlungen nicht prädestinirt; ich nehme sie wahr als die Folge meiner absoluten Selbstbestimmung; aber für alle andere, die mit mir in Gesellschaft leben, sind sie es: so wie für diese die ihrigen auch nicht vorherbestimmt sind, wohl aber für mich. Meine freien Handlungen sind sonach allerdings vorherbestimmt. Wie kann nun die Freiheit dabei bestehen?

Die Rechnung steht so: die *Prädetermination* kann nicht wegfallen, aufserdem ist die Wechselwirkung vernünftiger Wesen, sonach die vernünftigen Wesen überhaupt, nicht erklärbar; aber die Freiheit kann eben so wenig wegfallen. Dann hörten die vernünftigen Wesen selbst auf zu seyn.

Die Auflösung ist nicht schwer. — (Es sind *für Mich*, (ich will es indessen so nennen, um mich nur ausdrücken zu können, wiewohl auch darüber noch eine wichtige Erinnerung zu machen seyn wird,) es sind für Mich *a priori* bestimmt alle Einflüsse freier Wesen. Besinnt man sich nicht, was a priori heifst? A priori ist keine Zeit, und keine Zeitfolge: kein *Nacheinander;* sondern alles *zugleich;* (man mufs sich wohl so ausdrücken.) Sonach ist gar nicht bestimmt, dafs ich die Ereignisse so und so in der Zeit auf einander folgen lasse; dieses an jene be-

stimmte

stimmte individuelle Reihe, dieses an eine andere anknüpfe. *Was* ich erfahren werde, ist bestimmt, nicht *von wem*. Die andern aufser mir bleiben frei.

So ist für andere allerdings bestimmt, was für Einflüsse freier Wesen auf sie es geben sollte; und so waren auch diejenigen für sie bestimmt, welche *ich* insbesondere auf sie hatte: aber es war warlich nicht bestimmt, dafs *Ich*, dasselbe Individuum, welches ursprünglich so und so bestimmt war, sie haben sollte. Hatte sie ein anderer eher denn ich, so hatte ich sie nicht; und hatte ich sie nicht, so hatte sie etwa ein anderer später denn ich; und hätten sie sich selbst mit Freiheit zu dem gemacht, was Ich bin, so hätte gar niemand auf sie diese Einflüsse gehabt. — Wer bin ich denn überhaupt? Es bleibt dabei: der, zu dem ich mich mache. — Ich habe nun so und so weit gehandelt, und bin dadurch der und der; das Individuum, dem die Reihe der Handlungen A. B. C. u. s. f. zukommt. Von diesem Augenblicke an liegt wieder eine Unendlichkeit von prädestinirten Handlungen vor mir, aus der ich auswählen kann; die Möglichkeit und Wirklichkeit aller ist prädestinirt: aber gar nicht, dafs gerade die, die ich wähle, an die ganze Reihe, die bis jetzt meine Individualität ausmacht, an A. B. C. sich anfügen sollen, und so ins Unendliche. Es giebt erste bestimmte Punkte der Individualität; von da an liegt vor Jedem eine Unendlichkeit: und welches bestimmte unter den von nun an noch möglichen Individuen es wird, hängt gänzlich ab von seiner Freiheit.

Meine

Meine Behauptung ist also die: es sind alle freien Handlungen von Ewigkeit her, d. i. aufser aller Zeit durch die Vernunft prädestinirt: und jedes freie Individuum ist in Rücksicht der Wahrnehmung mit diesen Handlungen in Harmonie gesetzt. Es liegt für die gesammte Vernunft ein unendlich Mannichfaltiges von Freiheit und Wahrnehmung da: alle Individuen theilen sich gleichsam darein. Aber die Zeitfolge und der Zeitinhalt ist nicht prädestinirt, aus der hinreichenden Ursache, dafs die Zeit nichts ewiges und reines, sondern blofs eine Form der Anschauung endlicher Wesen ist; d. h. die Zeit, in welcher etwas geschehen wird, und die Thäter sind nicht prädestinirt. Und so löst sich durch eine kleine Aufmerksamkeit die unbeantwortlich geschienene Frage von selbst auf: Prädetermination und Freiheit sind vollkommen vereinigt.

Die Schwierigkeiten, die man dabei finden könnte, sind lediglich gegründet in dem Grundfehler alles Dogmatismus, dafs man das Seyn zu einem ursprünglichen macht, und daher, wenn man ja ein Handeln anerkennt, Seyn und Handeln von einander absondert: und einem Individuum sein ganzes Seyn, unabhängig von seinem Handeln zutheilt; wodurch denn freilich, wenn man bestimmt genug denkt, alle Freiheit, und alles eigentliche Handeln aufgehoben wird. Kein Mensch in der Welt kann anders *handeln*, als er handelt, ob er gleich vielleicht schlecht handelt, da er einmal dieser Mensch *ist;* nichts ist wahrer, und diese Behauptung ist sogar nur ein identischer Satz. Aber er sollte eben nicht dieser Mensch

seyn,

seyn, und könnte auch ein ganz anderer seyn; und es *sollte überhaupt kein solcher Mensch in der Welt seyn.* — Da soll denn eine bestimmte Person diese Person seyn, ehe sie es ist; ihre Verhältnisse, und Schicksale vom Tage ihrer Geburt an, bis zu ihrem Todestage sollen bestimmt seyn; nur — ihr Handeln nicht. Aber was sind denn Verhältnisse und Schicksale anders, als die objective Ansicht des Handelns. Hängt das letztere ab von der Freiheit, so müssen wohl auch die erstern davon abhängen. Ich bin ja nur, was ich handle. Denke ich mich nun in die Zeit, so bin ich in einer gewissen Rücksicht nicht eher bestimmt, bis ich in dieser Rücksicht gehandelt habe. — Freilich, wer von jenem Grundübel des Dogmatismus nicht zu heilen sich vermag, dem wird diese Theorie der Freiheit nie einleuchten.

IV.

Die Selbstständigkeit, unser letztes Ziel, besteht, wie oft erinnert worden, darin, daſs alles abhängig ist von mir, und ich nicht abhängig von irgend etwas; daſs in meiner ganzen Sinnenwelt geschieht, was ich will, schlechthin und bloſs dadurch, daſs ich es will, gleichwie es in meinem Leibe, dem Anfangspunkte meiner absoluten Kausalität, geschieht. Die Welt muſs mir werden, was mir mein Leib ist. Nun ist dieses Ziel zwar unerreichbar, aber ich soll mich ihm doch stets annähern, also alles in der Sinnenwelt bearbeiten, daſs es Mittel werde zur Erreichung dieses Endzwecks. Diese Annäherung ist mein endlicher Zweck.

Daſs

Dafs ich auf irgend einen Punkt niedergesetzt werde, durch die Natur, und durch sie gleichsam der erste Schritt statt meiner gethan werde, auf diesem Wege in die Unendlichkeit, thut meiner Freiheit keinen Eintrag. Eben so wenig thut es ihr Eintrag, dafs mir gleich anfangs eine Sphäre für meinen möglichen Gang durch Freiheit gegeben wird, durch ein vernünftiges Wesen aufser mir; denn dadurch erst erhalte ich Freiheit: und ehe ich dieselbe habe, kann ihr kein Eintrag geschehen. Es thut meiner Freiheit keinen Eintrag, noch andere freie, und vernünftige Wesen aufser mir annehmen zu müssen: denn ihre Freiheit und Vernünftigkeit, als solche, ist überhaupt nicht Gegenstand einer Wahrnehmung, die mich beschränke; sondern es ist ein blofser geistiger Begriff.

Ferner thut es derselben keinen Eintrag, dafs ich, nach dem weiterhin dargestellten Begriffe, unter mehrern möglichen Handlungen wählen mufs; denn durch eine solche Wahl ist das Bewufstseyn meiner Freiheit, und sonach diese Freiheit selbst bedingt; und die Materie des gewählten ist stets in meiner Gewalt, weil alle möglichen freien Handlungsweisen in meiner Botmäfsigkeit stehen. Wenn auch, nach der bei derselben Gelegenheit gemachten Voraussetzung, unter den übrig gebliebenen Handelsmöglichkeiten, dann andere freie Wesen auswählen, so beschränkt dies meine Selbstständigkeit nicht; *sie* werden durch mich eingeschränkt, nicht *ich* durch sie.

Aber, wenn unserer spätern Voraussetzung und der allgemeinen Erfahrung nach, dasjenige, was al-

lerdings auf meinem Wege liegt, da es in die Welt meiner Erfahrung fällt, mithin mich beschränkt, wie alle Objecte meiner Erfahrung, schon modificirt ist durch freie Wesen außer mir; dann wird meine Freiheit allerdings eingeschränkt, wenn ich dieses Object nicht selbst modificiren darf, nach meinem Zwecke: das aber darf ich nicht, zu Folge des angeführten Verbots des Sittengesetzes. Ich darf die Freiheit vernünftiger Wesen nicht stören. Verändere ich aber die Produkte ihrer Freiheit, so störe ich dieselbe; denn diese Produkte sind ihnen Mittel zu weitern Zwecken; und beraube ich sie dieser Mittel, so können sie den Lauf ihrer Kausalität nach ihren entworfenen Zweckbegriffen nicht fortsetzen.

Es findet sich sonach hier ein Widerspruch des Triebes nach Selbstständigkeit, mithin des Sittengesetzes, mit sich selbst. Dasselbe fodert

1) Daſs ich alles, was mich beschränkt, oder, was dasselbe bedeutet, in meiner Sinnenwelt liegt, meinem absoluten Endzwecke unterwerfe; es zu einem Mittel mache, der absoluten Selbstständigkeit mich zu nähern.

2) Daſs ich einiges, was mich doch, da es in meiner Sinnenwelt liegt, beschränkt, meinem Zwecke nicht unterwerfe, sondern es lasse, wie ich es finde. Beides sind unmittelbare Gebote des Sittengesetzes: das erste, wenn man dieses Gesetz überhaupt, das zweite, wenn man es in einer besondern Äuſserung betrachtet.

V.

Der Widerspruch wäre zu lösen, und die Einstimmigkeit des Sittengesetzes mit sich selbst herzustellen, lediglich durch die Voraussetzung, dafs alle freie Wesen denselben Zweck nothwendig hätten; demnach das zweckmäfsige Verfahren des einen zugleich zweckmäfsig für alle andere, die Befreiung des einen zugleich die Befreiung aller andern wäre. — Ist es so? Da auf der Beantwortung dieser Frage, und vorzüglich auf den Gründen, aus denen man sie beantwortet, alles, uns besonders alles, d. i. das charakteristische unserer Darstellung der Sittenlehre, beruht, so gehe ich hier tiefer in die Sache hinein.

Der Trieb nach Selbstständigkeit ist Trieb der Ichheit, er hat nur sie zum Zwecke; das Ich allein soll das Subject der Selbstständigkeit seyn. Nun liegt es in der Ichheit, wie wir gesehen haben, allerdings, dafs jedes Ich Individuum sey; aber nur Individuum überhaupt, nicht das bestimmte Individuum A oder B oder C u. s. f. Ich kann, da, wie wir gesehen haben, alle Bestimmungen unserer Individualität, von unserer Freiheit abhängen, aufser der ersten, und ursprünglichen; mit jenem A u. s. w. nur die ursprüngliche Beschränkung der Freiheit, das, was ich oben die Wurzel aller Individualität nannte, meinen. Da es sonach der Ichheit überhaupt zufällig ist, dafs *ich*, das Individuum A, eben A bin; und der Trieb der Selbstständigkeit ein Trieb der Ichheit, wesentlich als solcher, seyn soll, so geht er nicht auf die Selbstständigkeit von A, sondern auf die Selbstständigkeit der Vernunft überhaupt. Die Selbsständigkeit aller Vernunft, als

 sol-

solcher, ist unser letztes Ziel: mithin nicht die Selbstständigkeit Einer Vernunft, in wiefern sie individuelle Vernunft ist.

Nun aber *bin* ich für meine Person, ich A, lelediglich, in wiefern ich A. bin. Also mir ist A, mein empirisches Selbst: nur in ihm kommt jener Trieb, und jenes Gesetz zum Bewufstseyn, nur durch A. kann ich demselben gemäfs wirken, weil ich überhaupt nur dadurch wirken kann. A. ist für mich ausschliefsende Bedingung der Kausalität dieses Triebes. Mit einem Worte, A. ist nicht *Object*; aber A. ist für mich alleiniges *Werkzeug*, *und Vehikul* des Sittengesetzes. (Oben war dieses Werkzeug der Leib: hier wird es der *ganze sinnliche empirischbestimmte Mensch;* und wir haben sonach hier einmal das empirische und reine Ich ganz scharf getrennt, welches für die Sittenlehre insbesondere, und für die ganze Philosophie überhaupt sehr erspriefslich ist.)

Geht der Trieb nach Selbstständigkeit auf Selbstständigkeit der Vernunft überhaupt; kann diese nur *in* den Individuen A. B. C. u. s. w. und *durch* sie dargestellt werden: so ist es mir nothwendig ganz gleichgültig, ob ich, A. oder ob B. oder C. sie darstellt; denn immer wird die Vernunft überhaupt, da auch die letztern zu dem Einen ungetheilten Reiche derselben gehören, dargestellt; immer ist mein Trieb befriedigt, denn er wollte nichts anderes. Ich will Sittlichkeit überhaupt; *in* oder *aufser* mir, dies ist ganz gleichgültig; ich will sie von mir, nur in wiefern sie mir zukommt, und von andern, in wiefern sie ihnen

zu-

zukommt; durch eine wie durch die andere ist mein Zweck auf die gleiche Weise erreicht.

Mein Zweck ist erreicht, wenn der andere *sittlich* handelt. Aber er ist frei; und vermag durch Freiheit auch unsittlich zu handeln. Im letztern Falle ist mein Zweck nicht erreicht. Habe ich dann nicht das Recht, und die Verbindlichkeit, die Wirkung seiner Freiheit zu zerstören? Ich berufe mich nicht auf den oben vorläufig aufgestellten negativen Satz; sondern deducire ihn selbst, hier, wo der Ort dazu ist, gründlich.

Die Vernunft soll selbstständig seyn, aber sie richtet sich mit dieser ihrer Foderung an die bestimmten Individuen B. C. u. s. w., und es giebt gar keine solche Foderung, und keine (materielle) Selbstständigkeit, aufser vermittelst der formellen Freiheit aller Individuen. Die letztere sonach ist ausschliefsende Bedingung aller Kausalität der Vernunft überhaupt. Wird sie aufgehoben, so wird, da *alle* Kausalität derselben aufgehoben wird, auch die zur Selbstständigkeit aufgehoben. Es kann sonach keiner, der die letztere will, die erstere nicht wollen. Freiheit ist absolute Bedingung aller Moralität, und ohne sie ist gar keine möglich. Es bestätigt sich also das absolute Verbot des Sittengesetzes, die Freiheit des freien Wesens unter keiner Bedingung, und unter keinem Vorwande zu stören, und aufzuheben. Dadurch aber bleibt der Widerspruch stehen; und man kann sagen: ich will den andern nur frei, und kann ihn nur frei wollen, unter der Bedingung, dafs er seiner Freiheit zur Beförderung

 des

des Vernunftzwecks sich bediene; aufserdem kann ich ihn gar nicht frei wollen; und dies ist gleichfalls ganz richtig. Ich mufs einen Gebrauch der Freiheit gegen das Sittengesetz schlechterdings aufzuheben wünschen, wenn der Wunsch allgemeiner Sittlichkeit in mir herrschend ist, wie er es ja doch seyn soll.

Aber hierbei entsteht die weitere Frage: welcher Gebrauch der Freiheit ist denn gegen das Sittengesetz, und wer kann darüber allgemein gültig Richter seyn? — Wenn *der andere* nach seiner besten Überzeugung gehandelt zu haben behauptet — und *ich* handle in derselben Lage anders; so handle *ich* dann nach *seiner* Überzeugung eben so wohl unsittlich, als *er* nach der *meinigen*. Wessen Überzeugung soll denn der Leitfaden des andern seyn? Keines von beiden Überzeugung, so lange sie streitend sind; denn jeder soll schlechthin nach *seiner* Überzeugung handeln, und darin besteht die formale Bedingung aller Sittlichkeit. — Können wir uns sonach trennen und jeder den andern seinen Weg gehen lassen? Schlechterdings nicht: wenn wir nicht alles unser Interesse für allgemeine Sittlichkeit, für Herrschaft der Vernunft, strafwürdigst aufgeben wollen. Also; wir müssen unser Urtheil übereinstimmend zu machen suchen. Nun wird allerdings, so gewifs keiner von beiden völlig gewissenlos ist, jeder voraussetzen, dafs *seine* Meynung richtig ist (denn aufserdem hätte er, indem er derselben folgte, gegen sein Gewissen gehandelt,) jeder wird sonach darauf ausgehen, und ausgehen müssen, den andern zu überzeugen, nicht sich von ihm überzeugen zu lassen. Aber so müssen sie doch

end-

endlich, da die Vernunft nur Eine ist, auf einerlei Resultat kommen; bis dahin aber ist es, zu Folge des absoluten Verbots jedem Pflicht, die äufsere Freiheit des andern zu schonen. — Jeder kann und darf sonach nur die Ueberzeugung des andern, keinesweges seine physische Wirkung, bestimmen wollen. Der erste Weg ist der einzige erlaubte Zwang für freie Wesen auf freie.

Wir gehen dies sorgfältiger durch.

a) Der moralische Endzweck jedes vernünftigen Wesens ist, wie wir gesehen haben, Selbstständigkeit der Vernunft überhaupt; also Moralität aller vernünftigen Wesen. Wir sollen alle gleich handeln. Daher der Kantische Satz: handle so, dafs du dir die Maxime deines Willens als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung denken könnest. — Nur ist von meinem Gesichtspunkte aus, dabei folgendes anzumerken. Zuförderst ist in dem Kantischen Satze nur von der *Idee* einer Übereinstimmung die Rede; keinesweges von einer *wirklichen* Übereinstimmung. Bei uns wird sich zeigen, dafs diese Idee reellen Gebrauch hat, dafs man suchen soll, sie zu realisiren, und zum Theil zu handeln hat, als ob sie realisirt sey. Dann ist dieser Satz nur *hevristisch*, ich kann nach ihm wohl und bequem prüfen, ob ich mich etwa in der Beurtheilung über meine Pflicht geirrt habe; keinesweges aber ist er *constitutiv*. Er ist gar nicht Princip, sondern nur Folgerung aus dem wahren Princip, dem Gebote der absoluten Selbstständigkeit der Vernunft. Das Verhältnifs ist nicht so: weil etwas Princip einer allgemeinen Gesetzge-

bung seyn kann, darum soll es Maxime meines Willens seyn; sondern umgekehrt, weil etwas Maxime meines Willens seyn soll, darum kann es auch Princip einer allgemeinen Gesetzgebung seyn. Die Beurtheilung geht schlechthin von mir aus; wie dies auch im Kantischen Satze klar ist; denn wer beurtheilt denn wieder, ob etwas Princip einer allgemeinen Gesetzgebung seyn könne? Doch wohl ich selbst. Und nach welchen Principien denn? Doch wohl nach denen, die in meiner eignen Vernunft liegen? Einen hevristischen Gebrauch aber hat diese Formel deswegen: ein Satz, aus dem eine Absurdität folgt, ist falsch: — nun ist es absurd, daſs ich X. soll, wenn ich nicht denken kann, daſs in derselben Lage es alle sollten; mithin soll ich dann X. gewiſs nicht, und habe in der vorhergegangenen Beurtheilung mich geirrt.

b) Jeder soll absolute Übereinstimmung mit sich selbst, auſser sich, in allen, die für ihn da sind, hervorbringen, denn nur unter Bedingung dieser Uebereinstimmung ist er selbst frei und unabhängig. Also — zuförderst, jeder soll in der Gesellschaft leben, und in ihr bleiben, denn auſserdem könnte er keine Übereinstimmung mit sich hervorbringen, welches ihm doch absolut geboten ist. Wer sich absondert, der giebt seinen Zweck auf; und die Verbreitung der Moralität ist ihm ganz gleichgültig. Wer nur für sich selbst sorgen will, in moralischer Rücksicht, der sorgt auch nicht einmal für sich, denn es soll sein Endzweck seyn, für das ganze Menschengeschlecht zu sorgen. Seine Tugend ist keine Tugend,

gend, sondern etwa ein knechtischer lohnsüchtiger Egoismus. — Es ist uns nicht aufgetragen, Gesellschaft zu suchen, und selbst hervorzubringen: wer in einer Wüste geboren wäre, dem wäre es wohl erlaubt, darin zu bleiben, aber jeder, der mit uns nur bekannt wird, wird durch diese bloſse Bekanntschaft unsrer Sorge mit aufgetragen, er wird unser Nächster, und gehört zu unserer Vernunftwelt, wie die Objecte unserer Erfahrung zu unserer Sinnenwelt gehören. Wir können ihn ohne Gewissenlosigkeit nicht aufgeben. Hierdurch wird auch widerlegt, die Meynung, welche noch in mancherlei Gestalten sich unter uns zeigt, daſs man durch Einsiedlerleben, Absonderungen, bloſse erhabene Gedanken, und Spekulationen, seiner Pflicht Genüge thue — und auf eine verdienstvollere Weise. Man thut ihr denn gar keine Genüge. Nur durch Handeln, nicht durch Schwärmen — nur durch Handeln in und für die Gesellschaft, thut man ihr Genüge. — Dann — jeder hat allerdings nur den Zweck, den andern zu überzeugen, keinesweges aber von ihm sich überzeugen zu lassen. Dies liegt in der Natur der Sache. Er muſs in sich selbst gewiſs seyn, auſserdem wäre er gewissenlos, wenn er nach seiner Ueberzeugung zu handeln sich getraute, und auch andere zu einem Handeln nach derselben zu bringen suchte.

c) Nun ist jener Zweck gar nicht ausschlieſsend, diesem oder jenem Individuum eigen, sondern es ist ein gemeinschaftlicher Zweck. Jeder soll ihn haben; und selbst das ist der Zweck eines jeden, so gewiſs er allgemeine moralische Bildung will, jeden andern

zu vermögen, daſs er sich diesen Zweck setze. Dies vereinigt zuförderst die Menschen; jeder will nur den andern von seiner Meynung überzeugen, und wird vielleicht in diesem Streite der Geister selbst überzeugt von der des andern. Jeder muſs bereit seyn, sich auf diese Wechselwirkung einzulassen. Wer sie flieht, etwa um in seinem Glauben nicht gestört zu werden, der verräth Mangel an eigner Überzeugung, welcher schlechthin nicht seyn soll; und hat daher nur desto gröſsere Pflicht, sich einzulassen, um sich welche zu erwerben.

Diese Wechselwirkung aller mit allen zur Hervorbringung gemeinschaftlicher praktischer Überzeugungen ist nur möglich, in wiefern alle von gemeinschaftlichen Principien ausgehen, dergleichen es nothwendig giebt; an welche ihre fernere Überzeugung angeknüpft werden muſs. — Eine solche Wechselwirkung, auf welche sich einzulassen jeder verbunden ist, heiſst eine *Kirche*, ein ethisches Gemein-Wesen; und das, worüber alle einig sind, heiſst ihr *Symbol*. — Jeder soll Mitglied der Kirche seyn. Das *Symbol* aber muſs, wenn die Kirchengemeinschaft nicht ganz ohne Frucht ist, stets verändert werden; denn das, worüber alle übereinstimmen, wird doch bei fortgesetzter Wechselwirkung der Geister allmählich sich vermehren. — (Die Symbole gewisser Kirchen, scheinen, statt dessen, worüber alle einig sind, vielmehr dasjenige zu enthalten, worüber alle streiten, und was im Grunde des Herzens kein einziger glaubt, weil es kein einziger auch nur denken kann.)

d) Also die Übereinstimmung aller zu derselben praktischen Überzeugung, und die daraus folgende Gleichförmigkeit des Handelns ist nothwendiges Ziel aller Tugendhaften.

Wir wollen diesen wichtigen, unserer Darstellung der Moral charakteristischen und wahrscheinlich manchem Zweifel ausgesetzten, Punkt, aus den oben aufgestellten Principien scharf untersuchen.

Das Sittengesetz in mir, als Individuum, hat nicht mich allein, sondern es hat die *ganze Vernunft* zum Objecte. Mich hat es zum Objecte lediglich, in wiefern ich Eins der Werkzeuge seiner Realisation in der Sinnenwelt bin. Alles sonach, was es von mir, als Individuum, fodert, und worüber es mich allein verantwortlich macht, ist, daſs ich ein tüchtiges Werkzeug sey. Über diese Ausbildung sonach bin ich lediglich an meine eigne Privatüberzeugung, keinesweges an die gemeinsame verwiesen. Ich habe als Individuum, und in Beziehung auf das Sittengesetz, als Werkzeug desselben, Verstand und Leib. Für die Ausbildung derselben, bin ich allein verantwortlich. Zuförderst die Ausbildung meines Verstandes hängt lediglich ab von meiner eignen Überzeugung. Ich habe absolute Denkfreiheit; nicht äuſserlich, dies liegt schon im Begriffe des Denkens, sondern vor meinem Gewissen. Ich soll mir schlechthin kein Gewissen darüber machen, und die Kirche darf mir keins darüber machen, innerlich an allem zu zweifeln, alles, so heilig es scheinen möge, weiter zu untersuchen. Diese Untersuchung ist absolute Pflicht: und etwas bei sich unentschieden, und an

seinen

seinen Ort gestellt seyn zu lassen, ist gewissenlos. In Absicht meines Leibes habe ich absolute Freiheit, denselben zu nähren, auszubilden, zu pflegen, wie ich nach meiner eignen Überzeugung ihn am besten zu erhalten, und gesund zu erhalten, und zu einem geschickten und tüchtigen Werkzeuge zu machen, hoffen kann. Es ist nicht Gewissenssache, hierin zu thun, wie andere thun, ja es ist, wenn ich ohne eigne Überzeugung seine Erhaltung von fremden Meynungen abhängen lasse, gewissenlos.

Was aufser meinem Körper liegt, mithin die ganze Sinnenwelt, ist Gemeingut, und die Bildung derselben nach Vernunftgesetzen, ist *mir nicht allein*, sondern sie ist *allen vernünftigen Wesen* aufgetragen. Für sie bin ich nicht allein verantwortlich, und ich darf dabei gar nicht nach meiner Privatüberzeugung verfahren, weil ich in dieser Sinnenwelt nicht wirken kann, ohne auf andere einzufliefsen; mithin, falls diese Einwirkung auf sie, nicht ihrem eignen Willen gemäfs ist, ihrer Freiheit Eintrag zu thun; welches ich schlechterdings nicht darf. Was auf alle einfliefst, darf ich schlechthin nicht thun, ohne die Einwilligung aller, mithin nach Grundsätzen, die von allen gebilligt, und der gemeinschaftlichen Überzeugung gemäfs sind. — Hieraus aber würde, wenn etwa eine gemeinschaftliche Überzeugung, und Einstimmigkeit über die Weise, wie es jedem erlaubt seyn solle, auf jeden andern einzufliefsen, nicht möglich wäre, folgen; dafs überhaupt nicht gehandelt werden könne, welches dem Sittengesetze widerspricht. Aber es widerspricht demselben nicht

weni-

weniger, daſs gehandelt werde, auſser nach allgemeiner Übereinstimmung. Es muſs sonach, nach einem absoluten Gebote des Sittengesetzes, eine solche Übereinstimmung schlechthin hervorgebracht werden. — Die Übereinkunft, wie Menschen gegenseitig auf einander sollen einfließsen dürfen, d. h. die Übereinkunft über *ihre gemeinschaftlichen Rechte* in der Sinnenwelt, heiſst der *Staatsvertrag;* und die Gemeine, die übereingekommen ist, der Staat. Es ist absolute Gewissenspflicht, sich mit andern zu einem Staate zu vereinigen. Wer dies nicht will, ist in der Gesellschaft gar nicht zu dulden, weil man mit gutem Gewissen, mit ihm in gar keine Gemeinschaft treten kann: indem man ja, da er sich nicht erklärt hat, wie er behandelt seyn will, immer befürchten muſs, ihn wider seinen Willen und sein Recht zu behandeln.

Da ein Handeln gar nicht möglich ist, ehe ein Staat errichtet worden, und dennoch es schwer seyn möchte, die ausdrückliche Einwilligung aller, oder auch nur einer beträchtlichen Menge zu erhalten, so ist der höhere ausgebildetere Mensch durch die Noth getrieben, ihr *Stillschweigen* zu gewissen Verfügungen, und ihre Unterwerfung unter dieselben, für Einwilligung zu halten. Es kann auch mit der Berechnung, und Abwägung der gegenseitigen Rechte nicht so genau genommen werden, indem der eine sich in *gar* keine Ordnung fügt, wenn er nicht beträchtliche Vorzüge erhält, ein anderer zu *allem* still schweigt. Auf diese Weise entsteht ein *Nothstaat;* die erste Bedingung des allmähligen Fortschreitens zum Vernunft-

nunft- und Rechts-gemäſsen Staate. — Es ist Gewissenssache, sich den Gesetzen seines Staats unbedingt zu unterwerfen; denn sie enthalten den präsumtiven allgemeinen Willen, welchem zuwider keiner auf andere einfliesſen darf. Jeder erhält die sittliche Erlaubniſs, auf sie einzuwirken, bloſs dadurch, daſs das Gesetz ihre Einwilligung darzu erklärt.

Es ist gegen das Gewissen, den Staat umzustürzen; wenn ich nicht fest überzeugt bin, daſs die *Gemeine* eine solche Umstürzung desselben will, welches lediglich unter einer tiefer unten anzuführenden Bedingung der Fall seyn könnte; auch wenn ich von der Vernunft- und Rechts-widrigkeit des gröſsten Theils seiner Einrichtungen überzeugt wäre; denn ich handle in dieser Sache nicht auf mich allein, sondern auf die Gemeine. Meine Überzeugung von der Rechtswidrigkeit der Verfassung ist, vielleicht an sich, d. i. vor der reinen Vernunft, wenn es einen sichtbaren Richterstuhl derselben gäbe, ganz richtig, dennoch aber nur Privatüberzeugung; aber ich darf in den Angelegenheiten des Ganzen nicht nach meiner Privatüberzeugung, sondern muſs nach gemeinschaftlicher Ueberzeugung handeln: kraft des obigen Beweises.

Hier ist ein Widerspruch. Ich bin innerlich überzeugt, daſs die Verfassung rechtswidrig ist, und helfe sie dennoch aufrecht erhalten; wäre es auch nur durch meine Unterwürfigkeit. Ja, ich verwalte vielleicht selbst ein Amt in dieser rechtswidrigen Verfassung. Sollte ich etwa, wenigstens das letztere nicht? Vielmehr ich soll es; ich soll mich nicht zu-

rückziehen, denn es ist besser, daſs die Weisen und Gerechten regieren, als daſs die Unweisen und Ungerechten herrschen. Was Plato der Briefsteller darüber sagt, ist unrichtig, und sogar widersprechend. Ich darf meinem Vaterlande mich nie entziehen. — Ich wenigstens, sagt man, will keine Ungerechtigkeiten verüben, aber dies ist eine egoistische Rede. Willst du sonach sie durch andere verüben lassen? Wenn du einsiehst, daſs Ungerechtigkeiten geschehen, so müſstest du sie ja verhindern.

Ich handle sonach gegen bessere Überzeugung. — Von einer andern Seite aber ist es ja *richtige und pflichtmäſsige Überzeugung*, daſs ich in gemeinschaftlichen Angelegenheiten nur nach dem präsumtiven gemeinsamen Willen handeln soll; und es ist gar kein Unrecht, einen andern zu behandeln, wie er behandelt seyn will: und ich handle sonach auch nach meiner besten Überzeugung. — Wie läſst dieser Widerspruch sich vereinigen? Man sehe nur, von welcher Ueberzeugung in beiden Sätzen die Rede ist. In dem erstern von der über ein *Sollen*, über einen Zustand, der hervorgebracht werden soll. Im zweiten, von der Ueberzeugung über die *Wirklichkeit*, zu der ich selbst, als Mitglied der Gesellschaft mitgehöre. Beides muſs in meiner Maxime vereinigt seyn, und läſst sich leicht vereinigen. Ich muſs den gegenwärtigen Zustand des Nothstaates betrachten, als ein Mittel, den Vernunftstaat hervorzubringen, und lediglich zu diesem Ziele handeln. Ich muſs nicht meine Maaſsregeln so nehmen, daſs es immer so bleibe, sondern so, daſs es besser werden

müsse.

müsse. Dies ist schlechthin Pflicht. Ein Handeln im Staate, dem dieser Zweck nicht zum Grunde liegt, kann, in wiefern es ihn doch befördert, materialiter recht, legal seyn, aber es ist formaliter pflichtwidrig. Ein Handeln, das wohl gar auf den entgegengesetzten Zweck ausgeht, ist materialiter und formaliter böse, und gewissenlos. — Wenn nach diesen Grundsätzen eine Zeit lang gehandelt wird, so kann es wohl geschehen, dafs der gemeinsame Wille ganz gegen die Verfassung des Staats ist; dann ist die Fortdauer desselben rechtswidrige Tyranney und Unterdrückung; dann fällt der Nothstaat von selbst um, und es tritt eine vernünftigere Verfassung an dessen Stelle. Jeder Biedermann, *wenn er sich nur von dem gemeinsamen Willen überzeugt hat*, kann es dann ruhig auf sein Gewissen nehmen, ihn vollends umzustürzen. (Im Vorbeigehn. — Ich will nicht sagen gewissenlose, — darüber mögen sie sich vor ihrem eignen Gewissen richten — aber wenigstens äufserst unverständige Menschen treiben neuerlich ein Geschrei, als ob der Glaube an eine ungemessene Perfektibilität der Menschheit etwas höchst gefährliches, höchst vernunftwidriges, und die Quelle, Gott weifs welcher Gräuel wäre. Stellen wir die Untersuchung in den rechten Gesichtspunkt, um diesem Geschwätze auf immer ein Ende zu machen. Es ist zunächst nicht die Frage: mufs man aus blofsen theoretischen Vernunftgründen sich für oder gegen diese Perfektibilität entscheiden? Wir können diese Frage ganz bei Seite liegen lassen. Das auf die Unendlichkeit gehende Sittengesetz gebietet schlechterdings, die Menschen zu behandeln, *als ob sie*

immer-

immerfort der Vervollkommnung fähig wären, und blieben; es verbietet schlechterdings sie auf die entgegengesetzte Weise zu behandeln. Diesem Gebote kann man nicht gehorchen, ohne an die Perfektibilität zu glauben. Sie ist sonach einer der ersten Glaubensartikel, an dem man gar nicht zweifeln kann, ohne seine ganze sittliche Natur aufzugeben. Wenn sonach auch zu beweisen wäre, daſs das Menschengeschlecht von Anbeginn bis auf diesen Tag gar nicht vorwärts, sondern immer zurück gekommen wäre; wenn sich aus den *natürlichen* Anlagen desselben das mechanische Gesetz ableiten lieſse, zufolge dessen sie nothwendig zurück kommen müſsten, (welches alles weit mehr ist, als je geleistet werden kann) so dürften und könnten wir den uns innerlich und unaustilglich eingepflanzten Glauben dennoch nicht aufgeben. Auch wäre da kein Widerspruch: denn dieser Glaube gründet sich gar nicht auf *Naturanlagen*, sondern auf *die Freiheit*. Man urtheile, was diejenigen sind, die uns einen durch das Sittengesetz schlechthin gebotenen Glauben zur Thorheit anrechnen. Das aber ist wahr, daſs nichts der Despoten- und Pfaffen-Tyrannei gefährlicher, und ihr Reich in seinen Grundfesten zerstörender ist, als dieser Glaube. Das einzige Scheinbare, was diese für sich anzuführen hat, und was sie nicht müde wird, anzuführen, ist dies, daſs die Menschheit gar nicht anders behandelt werden könne, als sie dieselbe behandelt, daſs sie nun einmal so ist, wie sie ist, und ewig so bleiben wird, daſs daher auch ihre Lage ewig so bleiben müsse, wie sie ist.)

e) Nochmals. Alle gehen nothwendig, so gewiſs ihnen ihre Bestimmung am Herzen liegt, darauf aus, *allen* ihre Ueberzeugung beizubringen; und die Vereinigung aller zu diesem Zwecke, heiſst die *Kirche*. Gegenseitiges Ueberzeugen ist nur unter der Bedingung möglich, daſs von etwas, worüber beide Theile übereinstimmen, ausgegangen werde; auſserdem verstehen sich beide gar nicht, flieſsen gar nicht auf einander ein, beide bleiben isolirt, und jeder redet seinen Theil nur für sich, ohne daſs der andere ihn höre. Haben es nur zwei, drei, kurz solche, die sich gegenseitig über ihre Meinungen erklären können, mit einander zu thun, so muſs es ein Leichtes seyn, daſs sie sich über einen gemeinschaftlichen Punkt verständigen, da sie doch alle in demselben Gebiete des gemeinen Menschenverstandes sich befinden. (In der Philosophie, welche in das Gebiet des transscendentalen Bewuſstseyns sich erheben soll, ist dies nicht immer möglich. Da können philosophirende Individuen gar wohl auch nicht über Einen Punkt einig seyn.) Unserer Foderung nach aber soll jeder auf *Alle* einwirken; welche höchst wahrscheinlich in Rücksicht ihrer individuellen Ueberzeugungen gar sehr von einander abweichen. Wie soll er das erfahren, worüber alle einig sind. Durch Herumfragen nicht. Also es muſs etwas vorausgesetzt werden können, das sich ansehen läſst, als das Glaubensbekenntniſs der Gemeine, oder als ihr *Symbol*.

Es liegt im Begriffe eines solchen Symbols, daſs es nicht sehr bestimmt, sondern nur allgemein sey

in

in seiner Darstellung; denn eben über die weitern Bestimmungen sind die Individuen uneinig. Es liegt aber auch dies darin, da das Symbol für alle, selbst den Ungebildetsten, passen soll, dafs es nicht aus abstrakten Sätzen, sondern aus sinnlichen Darstellungen derselben bestehe. Die sinnliche Darstellung ist blofs die Hülle; der Begriff ist das eigentliche Symbolische. Dafs gerade diese Darstellung gewählt werden mufste, befahl die Noth, weil ohne Vereinigung über irgend etwas keine wechselseitige Mittheilung möglich war; die Menschen aber über etwas anders nicht vereinigt werden konnten, weil sie noch nicht fähig waren, die Hülle, die der Begriff bei ihnen durch einen Zufall erhalten hatte, von dem Wesen des Begriffs zu unterscheiden: und in sofern ist jedes Symbol ein *Noth-Symbol*, und jedes wird es bleiben. — Ich mache mich deutlicher durch ein Beispiel. Das wesentliche jedes möglichen Symbols ist der Satz: es giebt überhaupt etwas übersinnliches, und über alle Natur erhabenes. Wer dies im Ernste nicht glaubt, kann nicht Mitglied einer Kirche seyn: er ist aller Moralität und aller Bildung zur Moralität völlig unfähig. Welches nun dieses übersinnliche, der wahre heilige, und heiligende Geist, die wahre moralische Denkart sey, darüber eben will die Gemeine durch Wechselwirkung sich immer mehr bestimmen und vereinigen. Dies ist z. B. auch der Zweck, und der Inhalt unsers christlich kirchlichen Symbols. Nur ist dasselbe, als realisirtes Symbol in der Sinnenwelt, als Glaubensbekenntnifs einer *wirklichen*, *sichtbaren* Gemeine, entstanden unter Gliedern der jüdischen Nation, die schon vorher

ihre eigenen Gebräuche, Vorstellungsarten, Bilder hatten. Es war natürlich, dafs sie jenen Satz sich unter den ihnen gewöhnlichen Bildern dachten. Es war natürlich, dafs sie das Uebersinnliche andern Völkern, die, als Völker — (von ihrem gelehrten Publikum ist nicht die Rede) erst durch sie zum deutlichen Bewufstseyn desselben empor gehoben wurden, in keiner andern Gestalt mittheilen konnten, als in der es ihnen selbst erschien. Ein anderer Religionsstifter, Muhamed, ertheilte demselben Uebersinnlichen eine andere seiner Nation angemessenere Form, und er that wohl daran; wenn nur die Nation seines Glaubens nicht das Unglück betroffen hätte, dafs sie aus Mangel eines gelehrten Publikums (wovon zu seiner Zeit) stille gestanden wäre. —

Was sagen nun jene einkleidenden Bilder? Bestimmen sie das Uebersinnliche allgemein gültig? Keinesweges; wozu bedürfte es dann einer kirchlichen Verbindung, deren Zweck ja nichts anders, als die weitere Bestimmung desselben ist? So gewifs diese existirt, und sie existirt, so gewifs als der Mensch endlich aber perfektibel ist, — so gewifs ist es nicht bestimmt, sondern es soll erst bestimmt werden, und in Ewigkeit hinaus wird es weiter bestimmt werden. Diese Einkleidungen, sind sonach lediglich die Weise, auf welche, der Präsumtion nach, die Gemeine gegenwärtig den Satz: *es ist ein Uebersinnliches*, sich ausdrückt. Da ohne eine Uebereinstimmung über irgend etwas gar keine Wechselwirkung zur Hervorbringung gemeinschaftlicher Ueberzeugungen möglich wäre, die letztere aber, als das bedingte,

dingte, absolut geboten ist, mithin auch die Bedingung; so ist es absolute Pflicht, etwas, was es auch sey, worüber wenigstens die meisten übereinstimmen, festzusetzen als *Symbol*, d. h. eine sichtbare Kirchengemeinschaft, so gut man kann, zusammenzubringen. Ich kann ferner auf alle nicht einwirken, ohne von dem, worüber sie einig sind, auszugehen. Aber ich soll auf sie wirken; ich soll mithin von dem, worüber sie einig sind, ausgehen; keinesweges von dem, worüber sie streiten. Dies ist nicht etwa eine Foderung der Klugheit, sondern es ist Gewissenspflicht. So gewiſs ich den Zweck will, so gewiſs will ich das einzige Mittel. Wer anders handelt, will allerdings nicht den Zweck der Belehrung zur moralischen Bildung; sondern er will etwa nur mit seiner Gelehrsamkeit glänzen, und macht sich zum theoretischen Lehrer, welches doch ganz ein anderes Geschäft ist.

Man bemerke, daſs ich sage: ich soll davon *ausgehen*, als von etwas vorausgesetztem; keinesweges, ich soll darauf *hingehen*, als auf etwas zu begründendes.

Und hier liegt denn die Einwendung, die man gegen diese Lehre machen könnte. Nemlich, könnte man sagen: wenn ich nun von der Wahrheit jener Vorstellungen, von der ich ausgehen soll, nicht überzeugt bin, rede ich nicht dann gegen meine bessere Ueberzeugung; und wie dürfte ich das? — Aber was läuft denn eigentlich gegen meine bessere Ueberzeugung? Doch hoffentlich nicht der zu Grunde liegende Begriff eines Uebersinnlichen; wohl aber etwa diese Art der

 Bezeich-

Bezeichnung, als *feste Bestimmung*. Aber wer giebt es denn für wirkliche Bestimmung aus? Ich für meine Person bestimme mir das übersinnliche anders; aber von dieser *meiner* Bestimmung kann ich nicht ausgehen, und soll ich nicht ausgehen, denn sie ist *streitig*; sondern von dem, worüber sie mit mir übereinkommen können, und das ist, der Präsumtion nach, das kirchliche Symbol. Zu meiner *Ueberzeugung* sie zu erheben ist mein *Ziel*, aber das kann nur allmählig geschehen, so daſs wir von dem ersten angegebenen Punkte immer in Uebereinstimmung bleiben. Ich lehre doch meiner Ueberzeugung ganz gemäſs, in wiefern ich nur wirklich im Herzen das Symbol betrachte, als Mittel, sie zu meiner Überzeugung allmählig zu erheben: gerade so, wie mein Handeln im Nothstaate betrachtet werden muſste, als Mittel, den Vernunftstaat herbeizuführen. Darauf dringen, daſs diese Einkleidung Bestimmung sey, ist Unwissenheit. Wider eigne Überzeugung es sich zum Zwecke machen, andere bei diesem Glauben zu erhalten, ist gewissenlos, und das eigentliche wahre Pfaffenthum; so wie die Bestrebung, die Menschen im Nothstaate zu erhalten, der eigentliche wahre Despotismus ist. — Das Symbol ist Anknüpfungspunkt. Es wird nicht *gelehrt* — dies ist der Geist des Pfaffenthums — sondern von ihm aus wird gelehrt; es wird vorausgesetzt. Wäre es nicht vorauszusetzen, gäbe es einen höhern, meiner Überzeugung nähern Punkt, zum anknüpfen, so wäre es mir lieber; da kein anderer ist, so kann ich nur dieses mich bedienen.

Es

Es ist sonach Gewissenspflicht eines jeden, der zu praktischer Überzeugung auf die Gemeine zu wirken hat, das Symbol, als Grundlage seines Unterrichts zu behandeln, keinesweges innerlich daran zu glauben. Davon haben wir schon oben das Gegentheil gesehen. Das Symbol ist veränderlich, und soll durch gute, zweckmäſsig wirkende Lehre immerfort verändert werden.

Im Vorbeigehn: dieses weitere Fortschreiten, diese Erhebung des Symbols, ist eben der Geist des Protestantismus, wenn dieses Wort überhaupt eine Bedeutung haben soll. Das Halten auf das Alte, das Bestreben, die allgemeine Vernunft zum Stillstande zu bringen, ist der Geist des Papismus. Der Protestant geht vom Symbole aus ins Unendliche fort; der Papist geht zu ihm hin, als zu seinem letzten Ziele. Wer das letztere thut, ist ein Papist, der Form, und dem Geiste nach, ob gleich die Sätze, über welche er die Menschheit nicht hinaus lassen will, der Materie nach, ächt lutherisch, oder calvinisch u. dergl. seyn mögen.

f) Ich darf nicht bloſs meine Privat-Ueberzeugung über Staatsverfassung, und kirchliches System haben, sondern ich bin sogar im Gewissen verbunden, diese meine Ueberzeugung so selbstständig, und so weit auszubilden, als ichs immer kann.

Nun aber ist eine solche Ausbildung, wenigstens in ihrem Fortgange nur durch wechselseitige Mittheilung mit andern möglich. Der Grund davon ist folgender. Für die objective Wahrheit meiner

 sinn-

sinnlichen Wahrnehmung giebt es schlechthin kein anderes Kriterium, als die Uebereinstimmung meiner Erfahrung mit der Erfahrung anderer. Es ist bei dem Raisonnement in etwas anders, aber doch nicht um vieles. Ich bin Vernunftwesen überhaupt, und Individuum zugleich. Ich bin Vernunftwesen lediglich dadurch, daſs ich Individuum bin. Ich argumentire zwar nach allgemeinen Vernunftgesetzen, aber durch die Kräfte des Individuum. Wie kann ich mir nun dafür einstehen, daſs das Resultat nicht durch die Individualität verfälscht worden? Ich behaupte zwar, und streite dafür, daſs es nicht so sey, gleichfalls aus einem in meiner Natur liegenden Grunde. Daſs ich aber dabei in der geheimsten Tiefe meines Geistes meiner Sache doch nicht ganz gewiſs bin, verräth sich dadurch: wenn einer nach dem andern, dem ich meine Ueberzeugung vortrage, sie verwirft, so gebe ich zwar darum unmittelbar nicht meine Ueberzeugung auf, aber ich werde doch bedenklich, und untersuche nochmals, und abermals. Warum würde ich das, wenn ich schon vorher der Sache ganz gewiſs gewesen wäre; wenn ich völlig auf mir selbst stehen wollte, und könnte, wie vermöchte der andere durch seine Zweifel Einfluſs auf mein Verfahren zu haben. Im Gegentheil werde ich durch die, für ehrlich gehaltene Uebereinstimmung anderer in meiner Ueberzeugung bestärkt. Ein Rechtgeben, wobei ich keine innere Ueberzeugung voraussetzen kann, befriedigt mich nicht; zum Beweise, daſs es mir nicht um das äuſsere Rechtbehalten zu thun ist. Es ist mir vielmehr verdrieſslich, weil auch dieses Kriterium mir dadurch verdächtig gemacht

macht wird, das einzige, was ich noch hatte. — Tief in meinem Geiste, wenn ich desselben gleich mir nicht deutlich bewufst bin, liegt der oben angegebene Zweifel, ob nicht meine Individualität auf das gefundene Resultat Einflufs gehabt habe. Nun bedarf es, um diesen Zweifel zu heben, nicht eben der Uebereinstimmung aller. Die ungeheuchelte Uebereinstimmung eines Einzigen kann mir genügen, und genügt mir wirklich; darum: Was ich befürchtete, war dies, dafs in meiner individuellen Denkart der Grund dieser meiner Meinung liegen möchte. Diese Furcht ist gehoben, sobald auch nur Ein anderer mit mir übereinstimmt: denn es wäre doch äufserst wunderbar, dafs sich von ohngefähr eine solche Uebereinstimmung zweier Individuen, als solcher, finden sollte. Eben so wenig gehört darzu Uebereinstimmung *über alles*. Sind wir nur etwa über die ersten Principien, nur über eine gewisse Ansicht der Sachen einverstanden; so kann ich es sehr wohl dulden, dafs mir der andere nicht in allen Schlüssen, die ich mache, folgen könne. Von hier an bürgt mir ja etwa die allgemeine Logik, an deren Allgemein-Gültigkeit kein vernünftiger Mensch zweifeln kann, für die Richtigkeit meiner Sätze. Man denke sich z. B. die Philosophie. Sie ist ein so widernatürlicher Gemüthszustand, dafs der erste, der sich darzu erhob, gewifs sich selbst nicht trauen konnte, bis er in andern den ähnlichen Aufschwung bemerkte.

So erlange ich durch die Mittheilung erst Gewifsheit, und Sicherheit für die Sache selbst. Aber, wenn meine Sätze auch wirklich allgemein vernunftmäfsig,

mäfsig, sonach allgemeingültig sind, so bleibt die besondere Darstellung derselben, doch immer individuell; ihre Einkleidung ist die beste zunächst nur für mich: aber sie würde sich selbst in mir an das allgemeine, durch die Denkart aller modificirte noch enger anschliefsen, wenn sie eine weniger individuelle Form hätte. Diese erhält sie dadurch, dafs ich sie andern mittheile, dafs andere sich darauf einlassen, und ihre Gegengründe darlegen, welche, wenn der Satz an sich richtig ist, aus ihrer individuellen Denkart herkommen. Ich berichtige dieselbe, und bilde dadurch meine eigne Vorstellung auch für mich selbst gemeinfafslicher aus. Je ausgebreiteter diese Wechselwirkung ist, desto mehr gewinnt die Wahrheit (objectiv betrachtet) und ich selbst darzu.

Also: es ist ausschliefsende Bedingung der weitern Ausbildung meiner besondern Ueberzeugungen, dafs ich sie mittheilen darf, dafs ich sonach von ihr *ausgehe*.

Nun aber soll ich, nach obigem, in der Gemeine schlechterdings nicht von meiner Privatüberzeugung, sondern von dem Symbole ausgehen. Ich soll, was die Staatsverfassung anbetrifft, nach ihr mich richten, und sie sogar, wenn es meines Amts ist, ausüben helfen. Ich darf demnach auch über sie meine Privatüberzeugung, wenn sie der bei der Gemeine vorauszusetzenden Ueberzeugung entgegen ist, gleichfalls nicht vortragen, weil ich ja dadurch am Sturze des Staats arbeitete. Wie könnte ich sonach durch Mittheilung meine Ueberzeugungen befestigen, und ausbilden, wenn ich sie nicht mittheilen darf?

Ist das bedingte geboten, so ist auch die Bedingung geboten. Nun ist das erstere, Ausbildung meiner Ueberzeugung, schlechthin geboten, mithin auch das letztere. Die Mittheilung meiner Privatüberzeugung ist absolut Pflicht. —

Und so eben haben wir gesehen, daſs sie gegen die Pflicht ist. Wie läſst dieser Widerspruch sich vereinigen? Er ist sogleich gelöst, wenn wir bemerken, aus welchem Vordersatze wir die Pflicht, seine Privatüberzeugung über kirchliches System, und Staatsverfassung bei sich zu behalten, abgeleitet haben. Wir setzten voraus, daſs auf *Alle* gewirkt werden solle, deren Ueberzeugung man nicht durch Nachfragen erfahren könne.

Wenn man sonach nicht mit allen, sondern mit einer bestimmten, beschränkten Anzahl zu thun hätte, deren Ueberzeugung man allerdings erfahren kann, weil auch sie sich von ihrer Seite mittheilen, und es zu thun vermögen; dann wäre es nicht verboten, dieselbe bekannt zu machen, und von ihr auszugehn. Das synthetische Vereinigungsglied des Widerspruches wäre eine solche Gesellschaft. Es liegt in ihrem Begriffe folgendes: Sie soll theils beschränkt, und bestimmt seyn, also nicht Alle, welches ein unbestimmter Begriff ist, sondern eine gewisse Anzahl, die aus allen ausgelesen, und in so fern von ihnen abgesondert sind, enthalten. Theils soll in ihr die Freiheit, die jeder *vor sich selbst, und seinem eignen Bewuſstseyn hat*, alles zu bezweifeln, alles frei, und selbstständig zu untersuchen, *auch äuſserlich realisirt, und dargestellt seyn.* Sie ist ein Forum eines

ge-

gemeinschaftlichen Bewufstseyns, vor welchem mit absoluter unbeschränkter Freiheit alles Mögliche gedacht, und untersucht werden kann. Wie jeder vor sich selbst frei ist, so ist er auf diesem Gebiete frei. Endlich, was aus dem bisherigen folgt, jedes Mitglied dieser Verbindung mufs die Fesseln des kirchlichen Symbols, und der im Staate sanctionirten rechtlichen Begriffe abgeworfen haben: nicht eben *materialiter*; mag er doch vieles für letzte und höchste Bestimmung der Wahrheit halten, was dort vorgetragen wird; aber ganz gewifs *formaliter* d. i. er mufs ihnen keine Autorität zuschreiben, er mufs es nicht für wahr und richtig halten, weil es die Kirche lehrt, oder der Staat ausübt, sondern etwa aus andern Gründen. Denn dies ist ja der Zweck, und das Wesen dieser Gesellschaft über jene Schranken hinaus zu untersuchen; wer sie aber für Schranken hält, der untersucht nicht über sie hinaus; und ist sonach gar nicht Mitglied einer solchen Gesellschaft, wie die beschriebene. Man nennt eine solche Gesellschaft das *gelehrte Publikum*.

Es ist für jeden, der sich zum absoluten Nichtglauben an die Autorität der gemeinschaftlichen Ueberzeugung seines Zeitalters erhebt, Gewissenspflicht ein gelehrtes Publikum zu errichten. Er ist, weil er jene Bestätigung verworfen hat, ohne Leitfaden. Es kann ihm, so gewifs er moralisch denkt, nicht gleichgültig seyn, ob er irre oder nicht; darüber aber kann er vor sich selbst, nach den obigen Beweisen, bei theoretischen Sätzen, die aber doch immer einen nähern oder entferntern Einflufs auf Moralität haben

werden,

werden, nie zur völligen Gewifsheit kommen. Darzu kommt, dafs er die Pflicht hat, seine Ueberzeugung mitzutheilen, und sie dadurch gemeinnützig zu machen; sie aber Allen nicht unmittelbar mittheilen darf. Er mufs sonach einen ihm gleichgesinnten aufsuchen, der so wie er selbst, den Autoritäts-Glauben abgeworfen hat, und er kann nicht eher ruhig seyn in seinem Gewissen, bis er diesen, und in ihm eine Bestätigung, und zugleich ein Mittel gefunden hat, seine Ueberzeugung *niederzulegen*, bis sie einst dem Ganzen zu Statten kommen kann. Andern, die mit ihrer Ueberzeugung in die gleiche Lage kommen, ist es Gewissenspflicht sich an jene anzuschliefsen. So wie mehrere so gesinnt werden, werden sie einander bald auffinden, und es ist durch ihre Mittheilung ein gelehrtes Publikum errichtet.

Es ist, wie aus dem obigen hervorgeht, Gewissenspflicht, diesem gelehrten Publikum, seine etwanige neue Endeckungen, besondere und von dem gemeinen Urtheile abweichende, oder über die gemeine Sphäre hinaus liegende Ueberzeugungen mitzutheilen, wenn man deren hat, oder zu haben glaubt, und dadurch sich zu demselben zu bekennen.

Der auszeichnende Charakter des gelehrten Publikum ist absolute Freiheit und Selbstständigkeit im Denken; das Princip seiner Verfassung der Grundsatz, absolut keiner Autorität sich zu unterwerfen, in allem sich auf eignes Nachdenken zu stützen, und schlechterdings alles von sich zu weisen, was durch dasselbe nicht bestätigt ist. Der Gelehrte unterscheidet vom Ungelehrten sich folgendermafsen: der letz-

tere glaubt allerdings auch durch eigenes Nachdenken sich überzeugt zu haben, und hat es: wer aber weiter sieht, als er, entdeckt, daſs sein System über Staat, und Kirche, das Resultat der gangbarsten Meynung seines Zeitalters ist. Er hat sich nur durch sich selbst überzeugt, daſs gerade dies die Meynung desselben ist, seine Prämissen sind, ohne daſs er es eigentlich weiſs, ohne sein Zuthun gebildet durch sein Zeitalter; die Folgerungen daraus mag er wohl selbst gezogen haben. Der Gelehrte bemerkt dies, und sucht die Prämissen in sich selbst, stellt mit Bewuſstseyn, und aus freier Entschlieſsung seine Vernunft für sich auf, als Repräsentantin der Vernunft überhaupt.

Für die gelehrte Republik giebt es kein mögliches Symbol, keine Richtschnur, keine Zurückhaltung. Man muſs in der gelehrten Republik alles vortragen können, wovon man sich überzeugt zu haben glaubt, gerade so, wie man es sich selbst zu gestehen wagen darf, zu Folge des Begriffs eines gelehrten Publikums. — (Universitäten sind Gelehrten-Schulen. Es muſs also auch auf ihnen alles vorgetragen werden dürfen, wovon man überzeugt ist, und es giebt auch für sie kein Symbol. Diejenigen irren gar sehr, die für das Katheder Zurückhaltung empfehlen, und meinen, daſs man auch da nicht alles sagen, auch da erst bedenken müsse, was nützen oder schaden, was recht gedeutet oder gemiſsdeutet werden könne. Wer nicht selbst prüfen kann, und unfähig ist, es zu lernen, über dessen Kopf sey die Schuld, daſs er sich in Gelehrten-Schulen eindrängte,

drängte, die andern geht das nicht an, denn sie handeln nach ihrem vollkommenen Rechte und nach ihrer Pflicht. Der Kathedervortrag ist von dem Vortrage in gelehrten Schriften der Materie nach schlechterdings in Nichts, er ist bloſs der Methode nach unterschieden.)

Wie die gelehrte Untersuchung schlechterdings frei ist, so muſs auch der Zutritt dazu jedem frei stehen. Wer an Autorität innerlich nicht mehr glauben kann, dem ist es gegen das Gewissen, weiter daran zu glauben, und es ist ihm Gewissenspflicht, sich an das gelehrte Publikum anzuschlieſsen. Keine irrdische Macht hat ein Recht in Gewissenssachen zu gebieten, und es ist gewissenlos, irgend jemand, der durch seinen Geist dazu berufen ist, den Zutritt zu diesem Publikum zu versagen.

Der Staat und die Kirche muſs die Gelehrten dulden; auſserdem würden sie die Gewissen zwingen, und niemand könnte mit gutem Gewissen in einem solchen Staate, oder in einer solchen Kirche, leben; denn auf den Fall, daſs er an der Autorität zu zweifeln anfinge, sähe er keine Hülfe vor sich. Auch wäre in einem solchen Staate kein Fortschreiten zur Vervollkommnung möglich, das doch schlechthin möglich seyn soll; sondern das Volk bliebe ewig auf dem Punkte stehen, auf welchem es einmal steht. Beide müssen die Gelehrten dulden, d. h. sie müssen alles dasjenige dulden, worin ihr Wesen besteht: absolute und unbeschränkte Mittheilung der Gedanken. Alles, wovon jemand sich überzeugt zu haben glaubt, muſs vorgetragen werden dürfen, so gefährlich und heil-

heillos es auch scheine. Ist jemand auf Irrwege gerathen, wie soll denn ihm, wie soll denn auf die Zukunft andern, die auf dieselben gerathen könnten, geholfen werden, wenn ihm nicht erlaubt ist, seine Irrthümer mitzutheilen?

Ich sage: Staat und Kirche müssen die Gelehrsamkeit, als solche, *dulden.* Weiter können sie auch für dieselbe nichts thun; denn sie liegen in einer ganz andern Sphäre. (Von einem gewissen Verhältnisse, das der Staat zu den Gelehrten, als seinen mittelbaren *Beamten,* aber nicht zu ihnen, als *Gelehrten* hat, wird sogleich geredet werden.) Der Staat, als solcher, kann die Gelehrsamkeit, als solche, nicht unterstützen, oder weiter bringen; das geschieht nur durch freie Untersuchung; und er untersucht, als Staat, nicht im geringsten, und soll nicht untersuchen: er setzt fest. Was *Staatsmänner*, als selbst Gelehrte, oder was der Staat an den Gelehrten, als Personen, thun will, ist ein anderes.

Die gelehrte Republik ist eine absolute Demokratie, oder noch bestimmter, es gilt da nichts, als das Recht des geistig Stärkern. Jeder thut, was er kann, und hat Recht, wenn er Recht behält. Es giebt hier keinen andern Richter, als die Zeit und den Fortgang der Kultur.

Religionslehrer und Staatsbeamte sollen, nach obigem, auf Vervollkommnung der Menschen hinarbeiten, sie müssen sonach selbst weiter seyn, als die Gemeine, d. h. sie müssen Gelehrte seyn, und eine gelehrte Erziehung genossen haben. In so fern

ist,

ist der eigentliche Gelehrte, d. i. der nur Gelehrter ist, selbst mittelbar ein Beamter des Staats, denn er ist der Erzieher seiner Volkslehrer, und unmittelbaren Beamten. In sofern allein kann er von ihm Besoldung erhalten; und steht unter seiner Aufsicht: nicht dafs ihm der Staat vorschreiben könne, *was* er lehren soll; dies wäre widersprechend, er bliebe dann kein Gelehrter, und die Erziehung des künftigen Staatsbeamten wäre keine gelehrte, sondern eine gemeine symbolische Erziehung, nur etwa nach einem andern Symbole; sondern dafs er wirklich frei das beste mittheile, was er zu wissen glaubt, und es auf die beste Art thue, die in seinem Vermögen ist. — Gelehrte Schulen sind nicht etwa solche, wo man das künftige Handwerk des Volkslehrers, oder Staatsbeamten lernt. Dies mufs auch gelernt werden; aber der Unterricht darin ist eine andere Art des Unterrichts. Der Beamte und Lehrer soll nicht blofser Handwerker, sondern Gelehrter seyn. Er ist sonach beides; aber es ist ihm Gewissenspflicht beides, nach obigen Grundsätzen, in seinem Verfahren genau zu trennen. Denn wo er Volkslehrer, oder Beamter ist, ist er nicht Gelehrter, und wo er Gelehrter ist, nicht das erstere. Es ist eine Bedrückung des Gewissens, dem Prediger zu verbieten, seine abweichenden Ueberzeugungen in gelehrten Schriften vorzutragen; aber es ist ganz in der Ordnung, ihm zu verbieten, sie auf die Kanzel zu bringen, und es ist von ihm selbst, wenn er nur gehörig aufgeklärt ist, gewissenlos, dies zu thun.

Der Staat und die Kirche haben das Recht, es dem Gelehrten zu verbieten, und ihn zu verhindern,

 seine

seine Überzeugungen in der Sinnenwelt zu realisiren. Thut er es, gehorcht er z. B. den Gesetzen des Staats nicht, so wird er mit Recht gestraft; was er auch innerlich über diese Gesetze denken möge; und überdies hat er sich selbst in seinem Gewissen Vorwürfe zu machen; denn seine Handlung ist unmoralisch.

Und so löst denn die Idee eines gelehrten Publikum ganz allein den Widerstreit, der zwischen einer festen Kirche und einem Staate, und zwischen der absoluten Gewissensfreiheit der Einzelnen, statt findet; und die Realisation dieser Idee ist sonach durch das Sittengesetz geboten.

g) Wir fassen zum Beschlusse den gesammten Endzweck des Menschen, in wiefern er als Individuum betrachtet wird, zusammen.

Das letzte Ziel alles seines Wirkens in der Gesellschaft ist: die Menschen sollen alle einstimmen: aber nur über das rein vernünftige stimmen alle zusammen; denn das ist das einige, was ihnen gemeinschaftlich ist. Es fällt unter Voraussetzung einer solchen Übereinstimmung weg die Unterscheidung zwischen einem gelehrten und ungelehrten Publikum. Es fällt weg, Kirche und Staat. Alle haben die gleichen Überzeugungen, und die Überzeugung eines jeden ist die Überzeugung Aller. Es fällt weg der Staat, als *gesetzgebende und zwingende* Macht. Der Wille eines jeden ist wirklich allgemeines Gesetz; weil alle andere dasselbe wollen: und es bedarf keines Zwangs, weil jeder schon von sich selbst will, was er soll. Auf dieses Ziel soll alles unser Denken und Handeln, und

selbst

selbst unsere individuelle Ausbildung abzwecken: nicht wir selbst sind unser Endzweck, sondern Alle sind es. Wenn nun dieses Ziel, wiewohl es unerreichbar ist, als erreicht gedacht wird, was würde denn geschehen? Jeder würde mit seiner individuellen Kraft nach jenem gemeinsamen Willen, so gut er könnte, die Natur zum Gebrauche der Vernunft zweckmäſsig modificiren. Was Einer thut, käme sonach dann Allen, und was alle thun, jedem Einzelnen zu Statten, in der Wirklichkeit, denn sie haben in der Wirklichkeit nur Einen Zweck. — Jetzt ist es auch schon zu; aber nur in der *Idee*. Jeder soll bei allen, was er thut, auf alle denken: aber eben darum darf er manches nicht thun, weil er nicht wissen kann, ob *sie* wollen. Dann wird jeder alles thun dürfen, was er will, weil alle dasselbe wollen.

Dritter Abschnitt

der Sittenlehre

im eigentlichen Verstande.

Die eigentliche Pflichtenlehre.

§. 19.

Eintheilung dieser Lehre.

I.

Schon oben ist das Reine im Vernunftwesen und die Individualität scharf von einander geschieden worden. Die Äufserung und Darstellung des Reinen in ihm ist das Sittengesetz; das Individuelle ist dasjenige, worin sich jeder von andern Individuen unterscheidet. Das Vereinigungsglied des reinen und empirischen liegt darin, dafs ein Vernunftwesen schlechthin *ein Individuum* seyn mufs; aber nicht eben *dieses*

ses oder jenes bestimmte; dafs einer dieses oder jenes bestimmte Individuum ist, ist zufällig, sonach empirischen Ursprungs. Das empirische ist der *Wille*, der *Verstand*, (im weitesten Sinne des Worts, die Intelligenz oder das Vortsellungsvermögen überhaupt,) und der *Leib.* Das Object des Sittengesetzes, d. i. dasjenige, worin es seinen *Zweck* dargestellt wissen will, ist schlechthin nichts individuelles, sondern die Vernunft überhaupt: in einem gewissen Sinne hat das Sittengesetz sich selbst zum Objecte. Diese Vernunft überhaupt ist, durch mich als Intelligenz, aufser mich gesetzt; die gesammte Gemeine vernünftiger Wesen aufser mir ist ihre Darstellung. Ich habe sonach die Vernunft überhaupt aufser mich gesetzt, zufolge des Sittengesetzes als theoretischen Princips. — Nachdem diese Entäufserung des reinen in mir geschehen, soll mir von nun an — und so mufs es in der Sittenlehre gehalten werden — das empirische oder individuelle Ich allein Ich heifsen. Wenn ich von nun an dieses Wort gebrauche, bedeutet es immer die Person.

(Unsere Sittenlehre ist sonach für unser ganzes System höchst wichtig, indem in ihr die Entstehung des empirischen Ich aus dem reinen genetisch gezeigt und zuletzt das reine Ich aus der Person gänzlich herausgesetzt wird. Auf dem gegenwärtigen Gesichtspunkte ist die Darstellung des reinen Ich das Ganze der vernünftigen Wesen, die Gemeine der Heiligen.)

Wie verhalte ich mich, als Person, zum Sittengesetze? Ich bin dasjenige, an welches es sich

 rich-

richtet, und dem es seine Ausführung aufträgt; der Zweck desselben aber liegt aufser mir. Ich bin sonach, *für mich* d. i. vor meinem eigenen Bewufstseyn, nur Instrument, blofses Werkzeug desselben, schlechthin nicht Zweck. — Durch das Sittengesetz getrieben vergesse ich mich selbst im Handeln; ich bin nur Werkzeug in seiner Hand. Wer auf das Ziel sieht, sieht sich nicht, aber das Ziel liegt aufser mir. Wie bei jeder Anschauung, so verliert sich auch hier das Subject, und verschwindet in dem Angeschauten, in seinem angeschauten Endzwecke. — An andere Individuen aufser mir richtet sich in mir und vor meinem Bewufstseyn das Gesetz nicht, sondern es hat sie nur zum Objecte. Sie sind vor meinem Bewufstseyn nicht Mittel, sondern Endzweck.

Zuförderst haben wir einigen Einwürfen zu begegnen, welche gegen diesen Satz vorgebracht werden könnten.

Jeder Mensch ist selbst Zweck, sagt *Kant* mit allgemeiner Beistimmung. Dieser Kantische Satz besteht neben dem meinigen; führe man mir den letztern weiter aus. Für jedes vernünftige Wesen aufser mir, an welches ja das Sittengesetz eben so wohl, als an mich, sich richtet, wie an sein Werkzeug, gehöre ich zur Gemeine der vernünftigen Wesen, und bin *ihm* sonach Zweck, von seinem Gesichtspunkte aus, so wie *er* es *mir* ist, von dem meinigen aus. Jedem sind alle andere aufser ihm Zweck; nur ist es keiner sich selbst. Der Gesichtspunkt, von welchem aus alle Individuen ohne Ausnahme, letzter Zweck sind, liegt über alles individuelle Bewufstseyn

hin-

hinaus; es ist der, auf welchem aller vernünftigen Wesen Bewufstseyn, als Object, in Eins vereinigt wird; also eigentlich der Gesichtspunkt Gottes. Für ihn ist jedes vernünftige Wesen absoluter und letzter Zweck.

Aber nein, sagt man; jeder soll ausdrücklich für sich selbst Zweck seyn; und auch dies läfst sich zugeben. Er ist Zweck; als *Mittel*, die Vernunft zu realisiren. Dies ist der letzte Endzweck seines Daseyns; dazu allein ist er da; und wenn dies nicht geschehen sollte, so brauchte er überhaupt nicht zu seyn. — Dadurch wird die Würde der Menschheit nicht herabgesetzt, sondern erhöhet. Jedem allein wird, vor seinem Selbstbewufstseyn, die Erreichung des Gesammtzwecks der Vernunft aufgetragen; die ganze Gemeine der vernünftigen Wesen wird von seiner Sorge und seiner Wirksamkeit abhängig, und er allein ist von nichts abhängig. Jeder wird Gott, so weit er es seyn darf, d. h. mit Schonung der Freiheit aller Individuen. Jeder wird gerade dadurch, dafs seine ganze Individualität verschwindet, und vernichtet wird, reine Darstellung des Sittengesetzes in der Sinnenwelt; eigentliches reines Ich, durch freie Wahl, und Selbstbestimmung.

Es ist schon oben zur Genüge erinnert, dafs diese Vergessenheit seiner selbst lediglich beim wirklichen Handeln in der Sinnenwelt statt findet. Diejenigen, welche die Vollkommenheit in fromme Betrachtungen, in ein andächtiges Brüten über sich selbst setzen, und von daher die Vernichtung ihrer Individualität, und ihr Zusammenfliefsen mit der Gottheit erwarten,

 irren

irren gar sehr. Ihre Tugend ist und bleibt Egoismus; sie wollen nur *sich* vollkommen machen. Die wahre Tugend besteht im Handeln; im Handeln für die Gemeine, wobei man sich selbst gänzlich vergesse. — Ich werde auf diesen wichtigen Punkt in der Anwendung sehr oft zurück kommen müssen.

II.

Ich kann mich selbst vergessen in meinem Wirken, nur in wiefern dasselbe ungehindert von statten geht, und ich daher wirklich Mittel bin zur Erreichung des vorgesetzten Zwecks. Gehet es nicht von statten, so werde ich dadurch zurück getrieben in mich selbst, und genöthiget auf mich selbst zu reflectiren; ich selbst werde mir dann, vermittelst des Widerstandes, als Object gegeben.

Dann richtet sich das Sittengesetz unmittelbar auf mich selbst, und macht mich zum Objecte. Ich soll Mittel seyn; ich bin es nicht, wie sich findet; ich soll mich sonach dazu machen.

Man bemerke wohl die aufgestellte Bedingung. In der sittlichen Stimmung, in der ich ja stets und unverrückt seyn soll, werde ich mir Object der Reflexion, und des gebotnen Handelns lediglich, in wie fern ich nicht Mittel seyn kann. Die Sorge für mich selbst ist bedingt dadurch, dafs ich meinen Zweck aufser mir nicht durchsetzen kann. Unter dieser Bedingung aber wird diese Sorge Pflicht.

Es entsteht dadurch der Begriff einer Pflicht — nicht eigentlich *gegen* mich selbst, und um *meinet-*

willen,

willen, wie man sich gewöhnlich ausdrückt; denn ich bin, und bleibe auch hier Mittel für den Endzweck aufser mir — sondern einer Pflicht *auf* mich selbst; eines pflichtmäfsigen Handelns, dessen unmittelbares Object ich selbst bin. Ich will sonach diese Pflichten nicht nennen Pflichten gegen uns selbst, wie man sie zu nenneu pflegt, sondern *mittelbare*, und *bedingte* Pflichten: mittelbare, weil sie das Mittel alles unsers Wirkens zum Objecte haben; bedingte, weil sie sich nur durch den Satz ableiten lassen: will das Sittengesetz das Bedingte, die Realisation der Vernunftherrschaft aufser mir durch mich, so will es auch die Bedingung, dafs ich ein taugliches und geschicktes Mittel zu diesem Zwecke seye.

Da es *für mich* kein anderes Mittel zur Realisation des schlechthin zu realisirenden Vernunftgesetzes giebt, als mich selbst, so kann es keine andern mittelbaren, und der Strenge nach so zu benennenden Pflichten geben, als die gegen mich selbst. Im Gegensatze mit ihnen sind die Pflichten gegen das Ganze, die letzten höchsten und absolut gebotenen, zu nennen, *unmittelbare* und *unbedingte* Pflichten.

III.

Es findet noch eine andere Eintheilung der Pflichten statt, aus folgendem Eintheilungs-Grunde. — An jeden Einzelnen ergeht das Gebot, die Selbstständigkeit der Vernunft zu befördern, so weit er kann. Thut nun jeder Einzelne in dieser Rücksicht, was ihm etwa zuerst einfällt, oder was ihm vorzüglich nöthig scheint, so wird vieles auf vieler-

lei Weise geschehen, und manches gar nicht. Die Effekte der Handlungen mehrerer werden sich gegenseitig verhindern und aufheben, und die planmäſsige Beförderung des letzten Endzwecks der Vernunft wird nicht von statten gehen. Nun soll sie, zufolge des Gebots des Sittengesetzes, schlechthin von statten gehen. Es ist sonach *Pflicht*, für jeden, der die beschriebene Verhinderung einsieht, (und es sieht sie jeder, der nur ein wenig nachdenkt, gar leicht ein) ihr abzuhelfen. Aber es kann ihr nicht abgeholfen werden, als dadurch, daſs verschiedene Individuen sich in das Verschiedene, was zur Beförderung des Endzwecks geschehen muſs, theilen; Jeder einen bestimmten Theil für alle übrigen übernehme, und dagegen in einer andern Rücksicht ihnen den seinigen übergebe. — Eine solche Einrichtung kann nur entstehen durch Übereinkunft, durch Vereinigung mehrerer zum Zwecke einer solchen Vertheilung. Es ist Pflicht eines jeden, der dies einsieht, eine Vereinigung wie die beschriebene, hervorzubringen.

Eine solche Einrichtung ist eine *Einsetzung verschiedener Stände*. Es sollen verschiedene Stände seyn; und es ist Pflicht eines jeden dahin zu arbeiten, daſs sie entstehen, oder wenn sie schon sind, sich seinen bestimmten zu wählen. Jeder, der einen Stand wählt, erwählt eine besondere Rücksicht, in der er die Selbstständigkeit der Vernunft zu befördern über sich nimmt.

Einige Geschäfte dieser Art können übertragen werden, andere nicht. Das, was nicht übertragen

wer-

den kann, ist *allgemeine* Pflicht. Das, was übertragen werden kann, ist *besondere* Pflicht, dessen, dem es übertragen ist. Es giebt sonach nach diesem Eintheilungsgrunde allgemeine und besondere Pflichten. Beide Abtheilungen, die so eben angezeigte, und die obige, fallen zusammen, und sind wechselseitig durch einander bestimmt. Wir haben sonach zu reden, von *allgemeinen* und *besondern* *bedingten*, von *allgemeinen* und *besondern* *absoluten* Pflichten.

§. 20.

Über die allgemeinen bedingten Pflichten.

Ich bin Werkzeug des Sittengesetzes in der Sinnenwelt. — Aber ich bin überhaupt Werkzeug in der Sinnenwelt, lediglich unter Bedingung einer fortdauernden Wechselwirkung zwischen mir und der Welt; deren Art und Weise lediglich bestimmt sey durch meinen Willen; und, da insbesondere hier von Wirkung auf die Welt der Vernunftwesen die Rede ist, unter Bedingung einer fortdauernden Wechselwirkung mit ihnen. (Dieser Satz ist bewiesen in meinem *Naturrechte*. Da ich hier nur dasselbe wiederholen müßte, berufe ich mich auf jenen Beweis, als *Beweis*. Der Deutlichkeit und der Klarheit unserer gegenwärtigen Wissenschaft aber, wird dadurch kein Abbruch geschehen. Denn was die postulirte Wechselwirkung

wirkung bedeute, wird sich Stück für Stück klar ergeben.) — Soll ich das erstere seyn, Werkzeug des Sittengesetzes, so mufs die Bedingung, unter der allein ich überhaupt Werkzeug bin, statt finden; und wenn ich mich unter die Herrschaft des Sittengesetzes denke, ist mir geboten, diese Bedingung der fortdauernden Wechselwirkung zwischen mir und der Welt, der sinnlichen sowohl als der vernünftigen, zu realisiren, soviel in meinem Vermögen steht; denn das unmögliche kann das Sittengesetz nie gebieten. Wir haben sonach nur den aufgestellten Begriff zu analysiren, und auf das einzelne in ihm enthaltene das Sittengesetz zu beziehen; so erhalten wir, da diese Bedingung allgemein ist, und für jedes endliche Vernunftwesen gilt, die allgemeine Pflicht, deren unmittelbares Object wir selbst sind, oder die allgemeinen bedingten Pflichten.

Zuförderst, die Wechselwirkung soll *fortdauernd* seyn; das Sittengesetz fodert unsere *Erhaltung*, als Mitgliedes einer Sinnenwelt. Im Naturrechte, welches von einem Sittengesetze, und den Geboten desselben gar nichts weifs, sondern nur den, durch Naturnothwendigkeit bestimmten, Willen eines freien Wesens aufzustellen hat, wurde die Nothwendigkeit, unsere Fortdauer zu wollen, so bewiesen. Ich will etwas = X. heifst: die Existenz dieses Objects soll mir in der Erfahrung gegeben werden. So gewifs aber ich es *will*, ist es nicht in der gegenwärtigen Erfahrung gegeben, sondern erst in der Zukunft ist es möglich. So gewifs ich daher diese Erfahrung will, so gewifs will ich, dafs *ich*, das erfahrende, als dasselbe

selbe identische Wesen, in der Zukunft existire. Ich will in dieser Ansicht meines Willens meine Fortdauer nur, um einer Befriedigung willen, die ich in ihr erwarte.

Der durch das Sittengesetz bestimmte Wille hat diesen Grund, die Fortdauer des Individuum zu wollen, nicht. Unter der Leitung dieses Gesetzes ist es mir gar nicht darum zu thun, daſs mir etwas in der künftigen Erfahrung gegeben werde. Hier soll X. schlechthin nur seyn, ohne alle Beziehung auf mich: ob *ich* etwa es erlebe, oder nicht, soll mir schlechthin gleichgültig seyn, wenn es nur überhaupt wirklich wird, und wenn ich nur sicher voraussetzen darf, daſs es einmal wirklich seyn werde. Jene Foderung des natürlichen Menschen, daſs ihm das Object gegeben werde, ist immer die Foderung eines Genusses; für die sittliche Denkart aber ist der Genuſs, als solcher, nie Zweck. Wenn man mir mit völliger Sicherheit voraussagen könnte: das, was du beabzweckst, wird allerdings realisirt werden, aber du wirst nie einen Theil daran haben; deiner erwartet die Vernichtung noch zuvor, ehe es eintritt; so müſste ich doch mit derselben Anstrengung an der Realisation desselben arbeiten. Die Erreichung meines wahren Zwecks wäre mir zugesichert; der Mitgenuſs durfte mir nie Zweck seyn. Um der Erfahrung willen des beabzweckten will ich unter Leitung des Sittengesetzes meine Fortdauer nicht, und um deswillen ist mir die Selbsterhaltung nicht Pflicht. Wodurch nun könnte sie mir zur Pflicht werden?

Was

Was ich nur irgend in der Sinnenwelt realisiren mag, ist nie der durch die Moralität gebotene *Endzweck;* der Endzweck liegt in der Unendlichkeit: es ist nur Mittel, um demselben näher zu kommen. Der nächste Zweck jeder meiner Handlungen ist sonach ein neues Handeln in der Zukunft; aber wer handeln soll in der Zukunft, der muſs in ihr seyn; und wenn er zu folge eines schon jetzt entworfenen Plans handeln soll, derselbe seyn und bleiben, der er jetzt ist; seine zukünftige Existenz muſs aus seiner gegenwärtigen sich regelmäſsig entwickeln. Durch moralische Gesinnung belebt, betrachte ich mich nur, als Werkzeug des Sittengesetzes; ich will sonach fortdauern, und nur darum fortdauern, um forthandeln zu können. Darum ist die Selbsterhaltung Pflicht. Diese Pflicht der *Selbsterhaltung* haben wir jetzt näher zu bestimmen.

Die Erhaltung und regelmäſsige Fortentwickelung des empirischen Selbst, welches als Intelligenz (Seele) und Leib angesehen wird, ist es, welche gefodert wird. Sowohl die Gesundheit, und regelmäſsige Fortentwickelung beider an und für sich betrachtet, als die Fortdauer des ungehinderten gegenseitigen Einflusses beider auf einander ist Object des Gebots.

Die Foderung des Sittengesetzes in dieser Rücksicht ist zu betrachten, theils *negativ*, als Verbot; *unternimm nichts, was, deinem eignen Bewuſstseyn nach, der Erhaltung deiner selbst in dem angegebnen Sinne des Worts, Gefahr bringen könnte; positiv*, als Gebot: *thue alles, was deiner besten Überzeugung nach, diese Erhaltung deiner selbst befördert.*

I.

Zuförderst, vom Verbote. Die Erhaltung und das Wohlseyn des empirischen Selbst kann in Gefahr gesetzt werden, theils innerlich, *dadurch, daſs der Gang der Natur-Entwickelung gestört wird;* theils *durch äuſsere Gewalt.* Was das erste anbelangt, ist unser Leib ein organisirtes Naturprodukt, und seine Erhaltung läuft Gefahr, wenn dem regelmäſsigem Fortgange der Organisation Hinderungen entgegengesetzt werden. Dies würde geschehen, wenn dem Leibe die gehörige Nahrung versagt würde durch *Fasten*, oder er überfullt würde durch *Unmäſsigkeit*, oder der ganzen Tendenz der Natur, die Maschine zu erhalten, eine entgegengesetzte Richtung angewiesen würde, durch *Unkeuschheit.* Alle diese Ausschweifungen sind gegen die Pflicht der Selbsterhaltung, insbesondere in Rücksicht *auf den Leib.* Dieselben stören die Entwickelung des *Geistes*, dessen Thätigkeit von dem Wohlseyn des Leibes abhängt. Fasten schwächt ihn, und schläfert ihn ein. Unmäſsigkeit, Völlerei, und besonders Unkeuschheit versenkt ihn tief in die Materie und nimmt ihm alle Fähigkeit sich emporzuschwingen.

Die Entwickelung des *Geistes*, wird unmittelbar gestört durch *Unthätigkeit* desselben; denn er ist eine Kraft, die nur durch Übung entwickelt werden kann; oder durch zu *groſse Anstrengung* mit Vernachlässigung des Leibes, der ihn unterstützen muſs; oder durch *unregelmäſsige Beschäftigung* desselben, durch blindes Schwärmen mit der Imagination, ohne Ziel und Regel, durch Auswendiglernen fremder Gedan-

Gedanken ohne eignes Urtheil, durch trockne Grübelei, ohne lebendige Anschauung. Der ganze Geist mufs ganz und nach allen Seiten, keinesweges aber einseitig ausgebildet werden. Einseitige Bildung ist keine Bildung, sie ist vielmehr Unterdrückung des Geistes. Alles das genannte ist nicht etwa nur unklug und zweckwidrig (gegen einen beliebigen Zweck) sondern es läuft gegen den absoluten Endzweck; es ist absolut pflichtwidrig für den, der die Einsicht in den Zweck seines empirischen Daseyns sich erwirbt. Jederman aber soll sich dieselbe erwerben.

Was das zweite anbetrift, dafs meine Erhaltung durch die Objecte aufser mir gefährdet werden kann, lautet das Verbot des Sittengesetzes so: begieb dich nicht ohne Noth in Gefahr deiner Gesundheit, deines Leibes, und Lebens. Ohne Noth aber ist dies allenthalben, wo die Pflicht es nicht heischt. Fordert es diese, dann soll ich es schlechthin thun, auf alle Gefahr thun; denn die Pflicht zu vollbringen, ist mein absoluter Zweck; und die Erhaltung meiner selbst ist nur Mittel für diesen Zweck. Wie ein Pflichtgebot eintreten könne, seine Erhaltung in Gefahr zu setzen; diese Untersuchung gehört nicht hieher, sondern in die Lehre von den absoluten Pflichten.

Aber es gehört hieher die Untersuchung über die Moralität des *Selbstmords.*

Ich soll nicht ohne Noth, d. h. ohne Auffoderung des Pflichtgebots, mein Leben in Gefahr setzen; es mufs daher auch um so vielmehr verboten seyn,

dasselbe

dasselbe durch eigne Kraft mit Vorsatz zu zerstören. Wenn nicht etwa, dürfte jemand hinzusetzen, die Pflicht eine solche selbsteigne Zerstörung desselben fodert, wie sie ja, eurem eignen Geständnisse nach, fodern kann, dasselbe in Gefahr zu setzen. Die gründliche Lösung unserer Aufgabe, beruht sonach auf Beantwortung der Frage; ob eine Foderung der Pflicht, uns selbst zu tödten, möglich sey.

Man bemerke zuförderst, den grofsen Unterschied zwischen einer Foderung der Pflicht, sein Leben in Gefahr zu setzen, und der, es zu zerstören. Die erstere macht mir in Beziehung auf mich selbst nur die Vergessenheit, die Nichtachtung meiner Sicherheit zur Pflicht, und die absolut gebotene Handlung, in welcher ich mich selbst vergessen soll, geht auf etwas aufser mir liegendes; es giebt sonach gar nicht ein unmittelbares Gebot: begieb dich in Gefahr; sondern nur dieses: thue schlechthin, was dich wohl in Gefahr bringen könnte. Das letztere ist daher nur mittelbar, und bedingt geboten. Dagegen würde die Handlung der Selbstentleibung unmittelbar auf mich selbst gehen, und es müfste für sie ein unmittelbares, und unbedingtes Pflichtgebot aufgewiesen werden. Wir werden sogleich sehen, ob ein solches möglich sey.

Die Entscheidung beruht kürzlich auf folgendem. Mein Leben ist die ausschliefsende Bedingung der Vollbringung des Gesetzes durch mich. Nun ist mir schlechthin geboten, das Gesetz zu vollbringen. Mithin ist mir schlechthin geboten, zu leben; in wie weit dies von mir abhängt. Diesem Gebote widerspricht

geradezu die Zerstörung meines Lebens durch mich selbst. — Sie ist sonach schlechthin pflichtwidrig. — Ich kann mein Leben gar nicht zerstören, ohne mich, so viel an mir ist, der Herrschaft des Sittengesetzes zu entziehen. Dies aber kann das Sittengesetz nie gebieten; es versetzte dadurch sich in Widerspruch mit sich selbst. Wird meine Gesinnung als moralisch betrachtet, und so *soll* sie seyn, und bei Beurtheilung der Moralität einer Handlung angesehen werden — so will ich leben, lediglich um meine Pflicht zu thun. Ich will nicht länger leben, heiſst daher, ich will nicht länger meine Pflicht thun.

Nur gegen den Major unsers Vernunftschlusses könnte eine Einwendung versucht werden. Man könnte sagen: das gegenwärtige irrdische Leben, von welchem allein doch die Rede seyn kann, ist für mich gar nicht die einzige ausschlieſsende Bedingung meiner Pflicht. Ich glaube ein Leben nach dem Tode; endige sonach nicht mein Leben überhaupt, und entziehe mich nicht der Herrschaft des Gesetzes; ich verändere nur die *Art* meines Lebens; gehe nur von einem Orte an einen andern, wie ich es etwa auch in diesem Leben thue, und gar wohl thun darf. — Ich will in der Beantwortung dieses Einwurfes bei dem Gleichnisse bleiben. Ist es denn jemals, wenn ich mich unter das Gebot des Sittengesetzes denke, auch in diesem Leben der Fall, daſs ich meine Lage bloſs verändern *dürfe*, daſs es mir frei stehe, es zu thun, oder auch nicht zu thun; oder ist es nicht vielmehr allemal entweder *Pflicht*, oder *gegen die Pflicht?* Doch wohl das letztere: denn das Sittengesetz läſst

nach

nach den obigen Beweisen meiner Willkühr gar keinen Spielraum: es giebt unter der Herrschaft desselben keine gleichgültigen Handlungen, in jeder Lage meines Lebens soll ich entweder, oder ich soll nicht. Sonach müſste nicht bloſs eine Erlaubniſs des Sittengesetzes, dieses Leben zu verlassen, und in ein anderes überzugehen, aufgewiesen werden, welche allein doch aus dem obigen Raisonnement folgen würde, sondern ein Befehl. Aber die Unmöglichkeit eines solchen Befehls läſst sich streng darthun. — Zuförderst; das Pflichtgebot verlangt nie unmittelbar, daſs ich lebe, um des Lebens willen, weder in diesem Leben, welches allein ich kenne, noch in einem möglichem andern Leben; sondern das unmittelbare Gebot desselben geht immer auf eine bestimmte Handlung. Da ich aber nicht handeln kann, ohne zu leben, so gebietet es mir vermittelst des ersten Gebotes zugleich auch zu leben. (Ich *will*, als natürlicher Mensch betrachtet, leben, nicht um des Lebens, sondern um irgend einer Bestimmung meines Lebens willen; ich *soll*, als moralisches Wesen betrachtet, leben wollen, nicht um des Lebens, sondern um einer Handlung willen, zu der ich des Lebens bedarf. Wie das Seyn überhaupt, nach *Kant*, gar nicht eine Eigenschaft, eine Bestimmung des Dinges, sondern nur die Bedingung aller seiner Bestimmungen ist, so verhält es sich in Absicht geistiger Wesen mit dem Leben.) Der Übergang in ein anderes Leben könnte mir sonach gar nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar geboten werden, vermittelst des Gebots einer bestimmten Handlung, die nicht in dieses Leben fiele, sondern in das andere. Es kann unter keiner

Bedingung erlaubt, und da es keine nur erlaubten Handlungen giebt, Pflicht seyn, dieses Leben zu verlassen, aufser unter der, dafs man eine bestimmte Verrichtung in jenem Leben hätte. Dies aber wird wohl niemand, der seiner Vernunft noch mächtig ist, behaupten. Denn wir sind durch die Gesetze des Denkens genöthigt, das pflichtmäfsige zu bestimmen, durch das uns schon bekannte. Aber der Zustand, und die Verfassung in einem künftigen Leben ist uns gänzlich unbekannt, und unsere erkennbaren Pflichten fallen lediglich in dieses Leben. Weit entfernt also, dafs das Sittengesetz je mich in ein anderes Leben hinüberweisen sollte, verlangt es immer, und in jeder Stunde meines Lebens, dafs ich das gegenwärtige fortsetze, denn in jeder Stunde meines Lebens giebt es etwas für mich zu thun: die Sphäre aber, in der es zu thun ist, ist die gegenwärtige Welt. Sonach ist nicht nur der wirkliche Selbstmord, sondern auch nur der Wunsch nicht länger zu leben, pflichtwidrig, denn es ist ein Wunsch, nicht länger zu arbeiten, auf dieselbe Art, wie wir allein uns Arbeit denken können: es ist eine der wahren moralischen Denkart entgegengesetzte Neigung, es ist eine Müdigkeit, eine Verdrossenheit, die der moralische Mensch nie in sich soll aufkommen lassen. — Bedeutet die Lust abzuscheiden, die blofse Bereitwilligkeit das Leben zu verlassen, sobald der Regierer aller menschlichen Schicksale, an welchen wir auf diesem Gesichtspunkte glauben, über uns gebieten wird, so ist dies ganz recht, und die von der wahren Moralität unzertrennliche Denkart; denn für diese hat das Leben an und für sich nicht den geringsten Werth. Soll aber dadurch

durch eine *Neigung* zu sterben, und mit Wesen einer andern Welt in Verbindung zu kommen, angedeutet werden, so ist diese Lust eine verderbliche Schwärmerei, die die künftige Welt schon bestimmt, und ausgemahlt hat. Eine solche Bestimmung ist theils grundlofs; die Data zu derselben können nur erdichtet seyn: theils ist sie pflichtwidrig; denn wie kann man doch bei wahrer moralischer Gesinnung Zeit übrig haben zur frommen Schwärmerei? Die wahre Tugend ist in jeder Stunde ganz bei dem, was sie in dieser Stunde zu thun hat; alles übrige ist nicht ihre Sorge, und sie überläfst es dem, dessen Sorge es ist.

Man gehe, um sich davon auch im Einzelnen zu überzeugen, alle mögliche Gründe dieser That durch. Der zuerst zu nennende Bewegungsgrund, von welchem es Beispiele gegeben haben soll, wäre der, dafs man sich tödtete, aus Verzweiflung, die uns zur Gewohnheit, und gleichsam zur andern Natur gewordenen Laster zu besiegen. — Aber gerade diese Verzweiflung ist eine unsittliche Denkart. Wenn man nur recht will, kann man gewifs. Was könnte denn unsern Willen zwingen? Oder was könnte unsre Kraft, durch die wir sündigen, in Bewegung setzen, aufser unserm Willen? Man gesteht sich sonach in diesem Falle selbst, dafs man nicht recht wolle: man kann das Leben nicht ertragen, ohne Ausübung des Lasters, und will sich mit der Anfoderung der Tugend lieber durch den leichtern Tod abfinden, den sie nicht verlangt, als durch die schwerere Pflicht eines unsträflichen Lebens, welches sie verlangt. —

Ein anderer möglicher Bewegungsgrund wäre der, daſs man sich tödtete, um nichts schändliches, und lasterhaftes zu erleiden; um dem Laster des andern nicht zum Objekte zu dienen. Aber dann flieht man wahrhaftig nicht das Laster; denn was wir erdulden, — wenn wir es nur wirklich erdulden, d. i. wenn wir durch Anstrengung aller unsrer physischen Kraft dennoch nicht widerstehen konnten — was wir erdulden, gereicht uns nicht zur Schuld, sondern nur, was wir thun. Man flieht dann nur die Ungerechtigkeit, die Gewaltthätigkeit, den Schimpf, der uns angethan wird; nicht die Sünde, die man ja nicht selbst begeht, und an dem andern nicht hindern kann. Man tödtet sich, weil uns ein Genuſs entzogen wird, ohne welchen wir das Leben nicht ertragen können. Aber dann hat man sich nicht selbst verläugnet, wie man soll, und der Tugend nicht alle übrigen Rücksichten aufgeopfert. — Sollte es, nachdem die Unstatthaftigkeit dieser Bewegungsgründe gezeigt worden, noch nöthig seyn, andere zu prüfen, die sämmtlich darin übereinkommen, daſs bloſs physischen Leiden des Lebens entgangen werden soll. Diesen zu entfliehen, ist nie Zweck des moralisch gesinnten.

Anmerkung. Einige haben die Selbstmörder der Feigheit bezüchtigt; andere haben ihren Muth erhoben. Beide Partheien haben recht, wie es gewöhnlich der Fall in Streitigkeiten vernünftiger Männer ist. Die Sache hat zwei Seiten, und beide Partheien haben sie nur von einer angesehen. Es ist nöthig, sie von beiden zu betrachten; denn auch dem Abscheulichsten muſs man nicht unrecht thun, indem dadurch nur der Widerspruch gereizt wird.

Der

Der Entschlufs zu sterben ist die reinste Darstellung der Oberherrschaft des Begriffs über die Natur. In der Natur liegt nur der Trieb, sich zu erhalten; und der Entschlufs zu sterben ist das gerade Gegentheil dieses Triebes. Jeder mit kalter Besonnenheit ausgeübter Selbstmord — die mehrsten werden in einem Anfalle von Sinnlosigkeit ausgeübt, und über diesen Zustand läfst mit Vernunft sich nichts sagen — ein mit kalter Besonnenheit ausgeübter Selbstmord ist eine Ausübung jener Oberherrschaft, ein Beweis von Seelenstärke, und erregt, von dieser Seite angesehen, nothwendig Achtung. Er geht hervor aus dem oben beschriebenen blinden Triebe nach Selbstständigkeit, und findet sich nur bei einem rüstigen Charakter. Muth ist Entschlossenheit, auf die uns unbekannte Zukunft. Da der Selbstmörder alle Zukunft für sich vernichtet, so kann man ihm nicht eigentlichen Muth zuschreiben: es sey denn, dafs er ein Leben nach dem Tode annehme, und diesem mit dem festen Entschlusse, was ihm dort nur begegnen könne, entweder zu bekämpfen, oder zu ertragen, entgegen gehe.

Welche Seelenstärke es aber auch erfodern möge, um sich zum Sterben zu entschliefsen, so erfodert es doch eine noch weit höhere, ein Leben, das uns von nun an nichts als Leiden erwarten läfst, und das man an sich für nichts achtet, wenn es auch das freudenvollste seyn könnte; dennoch zu ertragen, um nichts seiner unwürdiges zu thun. Ist dort Oberherrschaft des Begriffs über die Natur, so ist hier Oberherrschaft des Begriffs selbst über den Begriff:

Autonomie, und absolute Selbstständigkeit des Gedankens. Was aufser ihm liegt, liegt aufser mir selbst, und geht mich nicht an. Ist jenes der Triumph des Gedankens, so ist dieses der Triumph seines Gesetzes; die reinste Darstellung der Moralität: denn es kann vom Menschen nichts höheres gefodert werden, als dafs er ein ihm unerträglich gewordenes Leben dennoch ertrage. Dieser Muth fehlt dem Selbstmörder, und nur in dieser Beziehung kann man ihn muthlos und feige nennen. In Vergleichung mit dem Tugendhaften ist er ein Feiger; in Vergleichung mit dem Niederträchtigen, der der Schande und der Sklaverei sich unterwirft, blofs um das armselige Gefühl seiner Existenz noch einige Jahre fortzusetzen, ist er ein Held.

II.

Jene auf uns selbst sich beziehende Verordnung des Sittengesetzes, als Gebot, und also *positiv* betrachtet, legt uns in Rücksicht des *Leibes* auf, denselben zu ernähren, die Gesundheit, und das Wohlseyn desselben auf alle Weise zu befördern. Es versteht sich, dafs dies in keinem Sinne, und mit keinem andern Zwecke geschehen darf, als um zu leben, und ein tüchtiges Werkzeug zur Beförderung des Vernunftzwecks zu seyn.

Soll ich mich ernähren, und mein leibliches Wohlseyn befördern, so mufs ich im Besitze der Mittel darzu seyn. Also — ich mufs ordentlich haushalten, sparen, überhaupt in meinen Vermögensumständen Ordnung und Regelmäfsigkeit haben. Auch

dies

dies ist nicht blofs guter Rath der Klugheit, sondern es ist Pflicht. Wer durch eigne Schuld seinen Lebensunterhalt nicht bestreiten kann, ist strafbar.

In Absicht des *Geistes* ist es positive Pflicht, denselben anhaltend, aber regelmäfsig zu üben, und zu beschäfsigen; es versteht sich, soviel es die besondern Pflichten eines jeden, die Pflichten seines Standes erlauben, von welchen wir sogleich reden werden. Es gehören hieher die ästhetischen Vergnügungen, die schönen Künste, deren mäfsiger und zweckmäfsiger Gebrauch Leib und Seele ermuntert, und zu Anstrengungen stärkt.

In Absicht des ungehinderten gegenseitigen Einflusses beider, des Leibes und des Geistes, auf einander, vermögen wir unmittelbar nichts zu thun; und wenn nur beide an und für sich gehörig unterhalten werden, so erfolgt dieser gegenseitige Einflufs von selbst.

III.

Alle diese Pflichten sind nur bedingte Pflichten. Mein empirisches Selbst ist nur Mittel zur Erreichung des Zwecks der Vernunft, und soll nur, als solches, in wiefern es dies seyn kann, erhalten und gebildet werden. Kommt demnach seine Erhaltung mit diesem Zwecke in Streit; so mufs es aufgeopfert werden.

Es ist für mich, vor dem Forum meines Gewissens, nichts gegen den Vernunftzweck; als dies, dafs ich gegen eine unbedingte Pflicht handle. Der einzige Fall sonach, in welchem ich die Selbsterhaltung

aufgeben mufs, wäre der, wenn ich mein Leben nur durch Verletzung einer solchen Pflicht erhalten könnte. Ich darf nichts pflichtwidriges thun, um des Lebens willen: denn das Leben ist Zweck nur um der Pflicht willen; Erfüllung der Pflicht aber ist der letzte Zweck. Man dürfte dagegen einwenden, und pflegt einzuwenden: aber wenn ich durch eine einzige nur für diesmal gemachte Ausnahme von der Strenge des Gesetzes, mein Leben durchbringe, so kann ich hinterher noch viel Gutes thun, was aufserdem unterblieben wäre. Bin ich nicht um dieses Guten willen, das ich noch thun könnte, schuldig die Ausnahme zu machen? — Es ist derselbe Vorwand, durch den man überhaupt das Böse zu vertheidigen pflegt, um des Guten willen, das daraus hervorgehen soll. Man vergifst dabei nur dies, dafs uns die Wahl der guten Werke, die wir etwa thun wollen, und anderer, die wir unterlassen wollen, keinesweges zusteht. Jeder soll und mufs schlechthin das thun, was ihm durch seine Lage, sein Herz und seine Einsicht befohlen wird, und nichts anderes; und schlechthin unterlassen, was ihm durch dieselben verboten wird. Nimmt nun das Sittengesetz schon vorher, ehe ich die künftigen guten Handlungen vollbringen kann, seine Erlaubnifs für mich, zu *leben*, zurück, so sind diese künftigen guten Handlungen *mir* sicher nicht befohlen; denn ich werde dann nicht mehr, wenigstens nicht unter den Bedingungen dieser Sinnenwelt mehr seyn. Es ist auch schon in sich selbst klar, dafs dem, der um sein Leben zu erhalten, etwas pflichtwidriges begeht, die Pflicht überhaupt, und insbesondere die Pflichten, die er noch hinterher aus-

üben

üben will, nicht absoluter letzter Zweck sind; denn wäre die Pflicht allein sein Zweck; wäre er nur durch das Sittengesetz belebt, und beseelt, so wäre es ihm unmöglich, etwas gegen dasselbe zu thun, so wie es dem Sittengesetze unmöglich ist, etwas gegen sich selbst zu gebieten. Das Leben war ihm letzter Zweck, und den Vorwand, dafs es ihm um die künftigen guten Werke zu thun geweseu, hat er sich erst hinterher ausgedacht. Aber — eine andere Bemerkung: ich darf meinen Tod nicht betrachten, und zulassen, als Mittel für einen guten Zweck. Mein Leben ist Mittel, nicht mein Tod. Ich bin Werkzeug des Gesetzes, *als thätiges Princip*, nicht Mittel desselben als *Sache*. Dafs ich in dieser Rücksicht mich nicht selbst tödten dürfe, (wie man etwa den Selbstmord der Lukretia als ein Mittel betrachten könnte, Rom zu befreien,) geht schon aus dem obigen hervor. Aber ich darf meine Ermordung auch nicht mit gutem Willen zulassen, wenn ich sie hindern kann, und noch weniger die Gelegenheit suchen, oder andere dazu reizen (etwa so, wie vom Codrus erzählt wird), und wenn ich dadurch das Heil der Welt zu begründen glaubte; ein solches Verfahren ist eine Art vom Selbstmord. — Man unterscheide wohl. Ich darf nicht nur, sondern ich soll mein Leben in Gefahr setzen, wo die Pflicht es fodert, d. i. ich soll die Sorge für meine Selbsterhaltung *vergessen*. Aber ich soll schlechthin nicht meinen Tod mir als *Zweck denken*.

§. 21.

Über die besondern bedingten Pflichten.

Die besondern Pflichten sind die Pflichten des Standes, wie oben (§. 19.), wo wir die Nothwendigkeit, Stände zu errichten, deducirten, erinnert worden. *Bedingte* besondere Pflichten sind solche, die uns selbst, unser empirisches Selbst, zum Objecte haben, in wiefern wir zu diesem oder jenem besondern Stande gehören. Es ist hierüber folgendes anzumerken.

I.

Es ist, wo es besondere Stände giebt, absolute Pflicht eines jeden Individuum, seinen Stand zu haben, d. h. auf eine besondere Art den Vernunftzweck zu befördern. Wir beweisen dies so:

Wenn keine Stände errichtet wären, so wäre es die Pflicht eines jeden, der ihre Nothwendigkeit einsähe, sie zu errichten, als die ausschliefsende Bedingung der vollständigen und planmäfsigen Beförderung des Vernunftzwecks, wie schon erwiesen worden. Noch vielmehr ist es also Pflicht, da, wo sie schon errichtet ist, einen bestimmten zu ergreifen. Denn in einer solchen Ordnung der Dinge kann gar niemand mehr im allgemeinen wirken, ohne zu thun, was andere schon übernommen haben, und dadurch entweder ihnen hinderlich zu seyn, und der Beförderung des Vernunftzwecks Abbruch zu thun, oder etwas

was überflüssiges und vergebliches zu thun, welches dem Sittengesetze gleichfalls widerspricht. Es bleibt nichts übrig, als daſs jeder einen Stand wähle, und diese Wahl seinen Mitmenschen auf eine allgemeingültige Weise bekannt mache.

II.

Es ist Pflicht, seinen Stand zu wählen, nicht nach Neigung, sondern nach bester Überzeugung, daſs nach dem Maaſse seiner Kräfte, seiner Bildung, der äuſsern Bedingungen die in unserer Gewalt stehen, man gerade für ihn am besten passe. Nicht die Befriedigung der Neigung ist die Absicht unsers Lebens, sondern die Beförderung des Vernunftzwecks: jede Kraft aber in der Sinnenwelt, soll für diese Absicht am vortheilhaftesten genutzt werden. — Man könnte dagegen sagen; die wenigsten Menschen wählen sich ihren Stand selbst, sondern er wird ihnen gewählt durch ihre Eltern, durch die Umstände u. s. f. oder, wo man ja sagen kann, daſs sie ihn selbst wählen, wählen sie ihn vor der gehörigen Reife der Vernunft; und ehe sie eines ernsthaften Nachdenkens, und der Bestimmnng durch das bloſse Sittengesetz recht fähig sind. Darauf antworte ich, daſs dies so nicht seyn sollte; und daſs jeder, der dies einsieht, dahin zu arbeiten hat, daſs es, wo möglich anders werde. Alle Menschen sollten bis zur Entwicklung und zur Reife der Menschheit überhaupt, in ihnen, auf die gleiche Weise erzogen werden, und sich erziehen; und dann erst sollten sie einen Stand wählen. Wir leugnen nicht, daſs dann auch sonst

noch

noch vieles anders seyn müfste in den menschlichen Verhältnissen, als es gegenwärtig ist. Aber eine Sittenlehre stellt allenthalben das Ideal auf, wenn dasselbe auch nicht unter allen Umständen ausführbar seyn sollte, Das kann es nicht seyn, denn dann wäre es selbst schwankend, und unbestimmt. Aber es soll sich auch nicht nach den Umständen, sondern die Umstände sollen anfangen sich nach ihm zu richten.

Es gehört vielleicht hierher die Erinnerung, dafs die Unterordnung der Stände, ihr Rang u. s. f. lediglich eine bürgerliche, jedoch eine nothwendige Einrichtung ist. Die mannigfaltigen Geschäfte der Menschen sind einander subordinirt, wie bedingtes und Bedingung, wie Mittel und Zweck; und eben so müssen diejenigen, welche sie treiben, sich einander subordiniren. In der moralischen Beurtheilung haben alle Stände den gleichen Werth. In jedem wird der Zweck der Vernunft befördert, von dem Stande an, der dem Boden die Früchte abgewinnt, durch welchen die sinnliche Erhaltung unsers Geschlechts bedingt ist, bis zum Gelehrten, der die künftigen Zeitalter denkt, und für sie arbeitet, und den Gesetzgeber, und weisen Regenten, der die Gedanken des Forschers in seinen Einrichtungen für das Wohl der entferntesten Geschlechter realisirt niederlegt. Wenn jeder aus Pflicht alles thut, was er kann, so sind sie vor dem Gerichtshofe der reinen Vernunft von demselben Range.

III.

Nun aber kann ich keinen Stand ergreifen ohne Einwilligung der übrigen Menschen. Nemlich der Plan der Vernunft, soll vollständig, und zweckmäſsig befördert werden. Nun haben andere schon die besondern darzu nöthigen Arbeiten unter sich vertheilt: ich muſs anfragen, ob noch Raum da ist, und ob es meiner Mühe da bedürfe, wo ich sie anwenden will. Ich habe das Recht mich anzutragen; die Gesellschaft hat das Recht mich abzuweisen. Wäre aber etwa für diese Beurtheilung noch keine zweckmäſsige Anstalt errichtet, so müſste ich selbst nach meinem besten Gewissen beurtheilen, wo es meiner Hülfe bedürfe.

Der Stand des Einzelnen wird sonach bestimmt durch Wechselwirkung desselben mit der Gesellschaft, welche Wechselwirkung jedoch von dem erstern ausgeht. Er hat sich anzutragen.

IV.

Es ist Pflicht, Geist und Körper vorzüglich zur Brauchbarkeit für denjenigen Stand zu bilden, welchem man sich gewidmet hat. Dem Landbauer ist Stärke und Dauerhaftigkeit des Leibes, dem Künstler Geschicklichkeit und Fertigkeit desselben vorzüglich von Nöthen; theoretische Geistesbildung ist ihnen in ihrem Stande nur Mittel: dem Gelehrten ist allseitige Ausbildung des Geistes Zweck, und ihm ist der Leib nur Mittel, um den Geist in der Sinnenwelt zu tragen und zu erhalten. — Die Gelehrten scheinen in dieser

ser Rücksickt einen schädlichen Einflufs gehabt zu haben auf die Meinung der Völker. Ihnen ist es Pflicht nachzudenken, und ihren Verstand systematisch auszubilden; denn das erfodert ihr Stand. Was Standespflicht war, wollten viele zur Menschenpflicht überhaupt machen, und der Sinn ihrer Foderung schien ohngefähr der zu seyn, dafs alle Menschen Gelehrte würden. Am sichtbarsten war und ist zum Theil noch bei den Theologen die Tendenz, alle Menschen zu eben so guten Theologen zu machen, als sie selbst sind, und ihre Wissenschaft für nothwendig zur Seligkeit anzusehen. Daher geschah es, dafs man der theoretischen Aufklärung, auch bei Ermanglung anderer guten Eigenschaften, einen viel zu hohen Werth beimafs; und wohl gar die Tugend und Gottseligkeit in einsames Nachdenken, und Speculiren setzte. Dem Gelehrten ist das allerdings Tugend; aber auch nur, in wiefern er den Zweck hat, sich mitzutheilen. Andere Stände bedürfen an theoretischer Kultur nur so viel, als theils dazu gehört, dafs sie verstehen und beurtheilen können, was zu den Verrichtungen ihres Standes und zur Vervollkommnung ihrer Kunst gehört; und vorzüglich, dafs sie sich zum Handeln aus Pflicht erheben, wozu es weniger der Kultur des Verstandes, als der des Willens bedarf.

Über-

Übersicht der allgemeinen unmittelbaren Pflichten.

§. 22.

Eintheilung.

Der Endzweck aller Handlungen des sittlich guten Menschen überhaupt, und insbesondere aller seiner Wirkungen nach aussen läſst sich in diese Formel fassen: *Er will, daſs die Vernunft, und nur sie, in der Sinnenwelt herrsche.* Alle physische Kraft soll der Vernunft untergeordnet werden.

Nun aber kann die Vernunft lediglich in vernünftigen Wesen, und durch sie herrschen. Das moralische Handeln bezieht sich sonach allemal, wenn es auch etwa unmittelbar auf die vernunftlose Natur ginge, dennoch wenigstens mittelbar auf vernünftige Wesen, und hat nur sie zur Absicht. Wie es in Beziehung auf die vernunftlose Natur keine Rechte giebt, eben so wenig giebt es in Beziehung auf sie Pflichten. Es wird Pflicht, sie zu bearbeiten, lediglich um der vernünftigen Wesen willen, wie sich dies weiter zeigen wird.

Sonach — der sittlich Gute will, daſs Vernunft und Sittlichkeit in der Gemeine der vernünftigen Wesen herrsche.

Es ist nicht bloſs die Absicht, daſs nur das, was gut und der Vernunft gemäſs ist, geschehe, daſs nur

Legalität herrsche; sondern dafs es mit Freiheit, zufolge des Sittengesetzes geschehe, sonach, dafs eigentliche wahre Moralität herrsche. — Dies ist ein Hauptpunkt, der nicht zu übersehen ist. Die Vernachläfsigung desselben hat viel schädliches und verderbliches in die Theorie, und von ihr aus in das Leben gebracht, wie wir dies an seinem Orte durch Beispiele belegen werden.

Aber moralisch ist keine Handlung, die nicht mit Freiheit geschieht; sonach ist formelle Freiheit aller Vernunftwesen der Zweck jedes moralisch guten Menschen: und wir haben sonach vor allen Dingen zu reden *von den Pflichten in Beziehung auf die formale Freiheit Anderer.*

Alle sollen formaliter frei seyn: ohne Ausnahme. Nun kann es aber geschehen, dafs der eine seine ihm an sich zukommende Freiheit gebraucht, um die Freiheit anderer zu unterdrücken. Es ist zu untersuchen, was die Pflicht in diesem Falle erfodere; und wir haben sonach ferner zu reden: *von den Pflichten beim Widersreite der formalen Freiheit vernünftiger Wesen.*

Endlich; es ist der Wille des sittlich guten, dafs jeder seine Freiheit anwende, um seine Pflicht zu thun; es ist sein Zweck, die pflichtmäfsige Gesinnung in allen vernünftigen Wesen zu befördern. Wir haben sonach zuletzt zu reden, *von den Pflichten in Rücksicht der unmittelbaren Verbreitung und Beförderung der Moralität.*

§. 23.

Von den Pflichten in Absicht der formalen Freiheit aller vernünftigen Wesen.

Die formale Freiheit eines Individuum besteht in der fortdauernden Wechselwirkung zwischen seinem Leibe, als Werkzeug und Sinn; und der Sinnenwelt; bestimmt, und bestimmbar lediglich durch den freientworfenen Begriff desselben von der Art dieser Wechselwirkung. Es liegt darin zweierlei: theils die Fortdauer der absoluten Freiheit, und Unantastbarkeit *des Leibes*, d. i. daſs auf ihn unmittelbar durch physische Kraft gar nicht eingewirkt werde; theils die Fortdauer des freien Einflusses auf die *gesammte Sinnenwelt*. (Man sehe mein Naturrecht §. 11.)

I.

Die Verordnung des Sittengesetzes in Absicht der Leiber der Vernunftwesen auſser uns läſst sich betrachten, theils negativ, als Verbot, theils positiv, als Gebot.

Das Princip dieser Beurtheilung ist folgendes: jeder menschliche Leib ist für den moralisch gesinnten ein Werkzeug zur Realisirung des Sittengesetzes in der Sinnenwelt. Aber das kann er nur unter der Bedingung seyn, daſs er frei, ganz und bloſs abhängig von dem freien Willen der Person bleibe. — So wie jemand einen menschlichen Leib erblickt, ergeht an ihn das Gebot des Sittengesetzes über diesen be-

stimmten Leib. — Ich setze dies nicht ohne Ursache hinzu, und schärfe es ein. Nemlich man könnte sagen: wenn nun auch dieser und dieser und dieser nicht wäre, so würde darum doch der Vernunftzweck realisirt werden. Auf Einen mehr oder weniger kann es nicht ankommen. Darauf ist zu antworten, dafs dies alles uns nichts angehe, und es uns gar nicht erlaubt ist, so zu denken. Genug, dieser Einzelne ist auch, und er ist frei; und so wie wir ihn wahrnehmen, ergeht an uns das Gebot des Sittengesetzes, ihn zu betrachten, als einen solchen, der zur Gemeine der vernünftigen Wesen, und unter die Werkzeuge der Realisation des Sittengesetzes nothwendig mit gehört. (Wir erhalten schon hier — im Vorbeigehn sey es gesagt — die Idee von einer Herrschaft des Sittengesetzes in der von uns unabhängigen Natur, und eine Zweckmäfsigkeit der letztern für das erstere; welche Idee realisirt wird in der Idee der Gottheit, worüber wir hier nicht zu sprechen haben.)

Diese Verordnung, negativ betrachtet, ist ein absolutes Verbot *nie unmittelbar auf seinen Leib einzufliefsen.* Ein menschlicher Leib soll blofs abhängen vom Willen der Person, und schlechthin von keiner äufsern Kraft. Mittelbar darf ich wohl den Leib bestimmen, dadurch, dafs ich den Willen der Person durch Vernunftgründe bestimme, diese oder jene Modification in ihm und durch dieselbe in der Sinnenwelt hervorzubringen.

Ich darf ihn nicht gebrauchen als Werkzeug; als Mittel für meinen Willen, welches wohl überhaupt auch das unthunlichste ist. — Ich darf nicht durch physi-

physischen Zwang, Schläge, Stöfse, Hunger, Entziehung der Freiheit, oder Gefängnifs den Willen der Person zu bewegen suchen. Nur durch Vernunftgründe, und schlechthin durch kein anderes Mittel, darf ich auf sie einfliefsen.

Ich darf nicht unmittelbar der Kausalität eines andern auf die Sinnenwelt physischen Widerstand entgegen setzen. In welchem Falle diese allgemeinen Verbote eine Ausnahme leiden, werden wir tiefer unten sehen.

Ich darf schlechthin nie mit Vorsatz tödten: der Tod eines Menschen soll nie Zweck meiner Handlung seyn. Der strenge Beweis ist folgender. Jedes Menschen Leben ist Mittel zur Realisation des Sittengesetzes. Entweder nun, ich halte bei einem bestimmten Menschen für möglich, dafs er ein solches Mittel noch seyn und werden könne; oder ich halte es nicht für möglich. Halte ich es für möglich, wie kann ich denn, ohne dem Sittengesetze den Gehorsam aufzukündigen, und für die Realisation desselben gleichgültig zu seyn, denjenigen vernichten, der meiner eignen Voraussetzung nach, zu derselben beizutragen bestimmt ist. Halte ich es nicht für möglich, halte ich jemanden für einen unverbesserlichen Bösewicht, so liegt die unmoralische Denkart eben darin, dafs ich ihn dafür halte. Denn es ist mir durch das Sittengesetz schlechthin aufgegeben, ihn zur Moralität mit zu bilden, und an seiner Besserung arbeiten zu helfen. Setze ich bei mir fest, dafs er unverbesserlich ist, so gebe ich eine schlechthin befohlne Arbeit auf: ich darf das letztere nicht: ich

 darf

darf sonach auch das erstere nicht. Es ist durch das Sittengesetz schlechthin gebotener Glaube, dafs jeder Mensch sich verbessern könne. Ist aber dieser Glaube nothwendig, so tritt der erste Theil unserer Argumentation wieder in seine Gültigkeit ein. Ich kann kein Menschenleben vertilgen, ohne meinen Zweck aufzugeben, und den Zweck der Vernunft in ihm, soviel an mir ist, zu vernichten. Wer moralisch werden soll, der mufs leben.

Es ist so gefolgert worden: Es ist mir schlechthin geboten, die Moralität in jedem Individuum zu befördern. Aber ich kann dies nicht, ohne ihre Möglichkeit anzunehmen. Mithin, u. s. w. Der Minor dieses Syllogismus, welcher allein eines Beweises bedürfen könnte, läfst sich so beweisen. Ich mache mir etwas, wie hier die Besserung eines Individuum, zum Zwecke, heifst: ich postulire die Wirklichkeit derselben in irgend einem zukünftigen Momente; aber ich postulire sie, heist, ich setze sie als möglich. Nun mufs ich zufolge des Sittengesetzes jenen Zweck mir nothwendig setzen, mithin alles denken, was in ihm enthalten ist. — So wie oben die Nothwendigkeit des Glaubens an die Perfektibilität des Menschengeschlechts überhaupt dargethan wurde, so wird hier die des Glaubens an die Verbesserlichkeit jedes Individuum ins besondere bewiesen.

Sonach, gerade wie unter keiner Bedingung der prämeditirte Selbstmord neben der wahren moralischen Gesinnung bestehen kann, eben so wenig kann mit ihr zusammen bestehen der prämeditirte Mord eines andern, und zwar aus demselben Grunde. In

jedem

jedem Falle wird ein mögliches Werkzeug des Vernunftzwecks vernichtet. Wohl aber kann eben, so wie die Pflicht sein eignes Leben in Gefahr zu setzen, auch die Pflicht eintreten, das Leben eines andern in Gefahr zu setzen. In welchen Fällen, werden wir sehen. (Über ein vorgebliches Recht des Staats einen Verbrecher am Leben zu strafen, habe ich in meinem Naturrechte dahin mich erklärt, daſs der Staat als Richter, nichts mehr thun könne, als den Bürgervertrag mit einem Verbrecher gänzlich aufheben, wodurch der letztere völlig rechtslos uud zur bloſsen Sache wird; in Beziehung auf den Staat, der keine *moralische* sondern lediglich eine *juridische* Person ist. Die Tödtung des Verbrechers kann auf jene Vernichtung aller seiner Rechte gar wohl folgen; aber nicht als Strafe, sondern als Sicherungsmittel; und ist daher gar nicht ein Akt der *richterlichen*, sondern nur der *Policeigewalt*. Ein Einzelner kann wohl, und soll seine eigne Sicherheit, um der Pflicht willen in keinem Falle ein Menschenleben anzugreiffen, in Gefahr setzen: die Obrigkeit aber hat nicht dasselbe Recht auf die Sicherheit aller.

Eben daselbst haben wir uns über die Tödtung des bewafneten Feindes im Kriege, der gar wohl recht und pflichtmäſsig seyn kann, so erklärt. Der Zweck des Krieges ist keinesweges die Tödtung der Bürger des bekriegten Staats. Sein Zweck ist lediglich der, den Feind zu verjagen, oder zu entwafnen, den bekriegten Staat dadurch wehrlos zu machen, und ihn zu nöthigen, in ein rechtliches Verhältniſs mit unserm Staate zu treten. Im Handgemenge tödtet

etwa der Einzelne den Feind, nicht um ihn zu tödten, sondern um sein eignes Leben gegen ihn zu vertheidigen; und dies thut er nicht zu folge eines ihm vom Staate übertragenen Rechts, zu tödten, welches der letztere selbst nicht hat, sondern zufolge seines eignen Rechts und seiner eignen Pflicht der Selbstvertheidigung.

Die Disposition des Sittengesetzes in Absicht der Leiber vernünftiger Wesen aufser uns *positiv*, und als Gebot gedacht, enthält folgendes.

Die Gesundheit, Stärke, und Erhaltung des Leibes und Lebens anderer soll uns Zweck seyn; wir sollen soviel in unsern Kräften steht, diese Erhaltung nicht nur nicht hindern, sondern sie befördern, gerade in dem Grade, wie wir die Erhaltung unsrer eignen Leiber befördern. — Der strenge Beweis dieser Behauptung ist so zu führen: jeder menschliche Leib ist Werkzeug zur Beförderung des Vernunftzwecks. Ist nun der letztere in der That mein höchster Endzweck; so mufs nothwendig die Erhaltung, und höchstmögliche Tauglichkeit jedes Werkzeugs darzu mir selbst Zweck seyn; denn ich kann das Bedingte nicht wollen ohne die Bedingung zu wollen. Die Erhaltung einer jeden Person aufser mir wird mir gerade so am Herzen liegen, als meine eigne Erhaltung, denn der Grund, aus welchem ich beides will, ist derselbe. Ich erhalte mich, und sorge für mich, lediglich als Werkzeug des Vernunftgesetzes; jeder menschliche Leib ist dasselbe; ich mufs sonach dieselbe Sorgfalt für jeden tragen, wenn wirklich, wie es seyn soll, nichts mich treibt aufser dem Sittengesetze.

Es

Es tritt hier zuerst der Satz ein: sorge für das Wohl jedes deiner Nebenmenschen gerade so, wie du für das deine sorgst; liebe deinen Nächsten, wie dich selbst, der hinfort bei allen positiven Pflichten gegen andere Regulativ seyn wird. Der Grund davon ist angeben. Ich kann und darf für mich selbst sorgen, lediglich weil, und in wiefern ich Werkzeug des Sittengesetzes bin: dies aber ist jeder andere Mensch auch. — Daran erhält man zugleich eine untrügliche Probe, zu erfahren, ob die Sorgfalt für uns selbst moralisch, oder ob sie bloſs der Naturtrieb sey. Ist sie das erstere, so wird man für andere die gleiche Sorgfalt tragen: ist sie das letztere, so ist sie ausschlieſsend: der Naturtrieb geht bloſs auf uns, und Sympathie, die ein Naturtrieb ist, welcher Theilnahme am Schicksale anderer erregt, wirkt bei weitem schwächer, als der unmittelbare Trieb der Selbsterhaltung. Man denkt dabei immer zuerst an sich selbst, und erst hinterher an seinen Nächsten.

Ich soll für die Erhaltung anderer sorgen, gerade wie für die meinige. Nun sorge ich, laut des obigen, für die meinige nicht, und denke überhaupt nicht an mich, ehe ich nicht durch Gefühl der Abschwächung und Entkräftung, oder durch Gefahr, in der meine Selbsterhaltung sich befindet, an mich selbst erinnert werde. Nicht anders verhält es sich mit der Sorge für die Erhaltung anderer. Es ist nicht gesagt, daſs ich nichts thun, und treiben, und suchen soll, als Gelegenheit, jemandes Gesundheit, und Leben zu retten, wenn dies nicht etwa mein besonderer Beruf ist. Aber sobald jemand in Gefahr

ist, soll ich schlechterdings ihm beistehen, selbst mit Gefahr meines eignen Lebens; die Gefahr komme von vernunftloser physischer Naturgewalt, oder sie komme von dem Angriffe vernünftiger Wesen.

Mit Gefahr meines eignen Lebens sagte ich. Es ist hier gar keine Collision der Pflichten, wie man glauben könnte. Meine Erhaltung ist bedingt durch die des andern, die des andern durch die meinige. Sie sind beide ganz gleich, von gleichem Werthe, aus dem gleichen Grunde. Es ist nicht meine Absicht, daſs einer von beiden dabei untergehe, sondern, daſs beide erhalten werden. Kommt dennoch einer, oder auch beide um, so habe *ich* das nicht zu verantworten, ich habe meine Schuldigkeit gethan.

(Es ist eine vergebliche Ausflucht, sish auf die Pflicht der Selbsterhaltung zu berufen, wenn der andere in Gefahr ist: sie hört dann auf. Richtig übersetzt, sagt jene Rede soviel: wir wollen den andern retten, wenn wir selbst dabei sicher sind, Dies wäre denn allerdings etwas besonderes und groſses! Menschenleben auch dann nicht retten wollen, wo es ohne alle Gefahr für uns selbst geschehen könnte, wäre offenbarer Mord. — Ferner soll hier gar nicht, wie einige Moralisten meinen, erst calculirt werden, wessen Leben mehr Werth habe, an wessen Erhaltung mehr gelegen sey. Vor dem Sittengesetze ist Menschenleben überhaupt von gleichem Werthe; sobald Eins gefährdet ist, haben alle übrige, wer sie auch seyen, nicht mehr das Recht sicher zu seyn, bis es gerettet ist. — Es ist ein gerades groſses und der sittlichen Gesinnung völlig gemäſses Wort, daſs der

ver-

verewigte Herzog Leopold sagte: hier gilt es Menschenleben, was bin ich da mehr als ihr? —

II.

Der zweite Theil der formalen Freiheit, welche wir zu folge des Sittengesetzes in dem andern schonen und befördern sollen, besteht in seinem freien, d. i. lediglich durch seinen Begriff bestimmten Einflusse auf die Sinnenwelt. Es soll aus seiner Wirkung folgen, was er sich dabei dachte; denn nur unter dieser Bedingung ist er frei.

a) Diese Kausalität ist zuförderst bedingt, durch richtige Kenntnifs dessen, worauf gewirkt wird. Ich kann überhaupt auf nichts wirken, wovon ich nicht einen Begriff habe: und durch diesen Begriff, von dem wirklichen Seyn und der Beschaffenheit des Dinges, ohne mein Zuthun, wird mein Zweckbegriff bestimmt. Er geht aus von der gegenwärtigen Beschaffenheit des Dinges, und richtet sich nach den natürlichen Gesetzen desselben. Habe ich einen unrichtigen Begriff vom Objecte meiner Handlung, so wird durch dieselbe etwas ganz anderes erfolgen, als ich mir dachte, und ich bin sonach in meiner Kausalität nicht frei.

Ich mufs das Bedingte wollen, die freie Kausalität meiner Mitmenschen in der Sinnenwelt: ich mufs sonach auch die Bedingung wollen: dafs er eine richtige für seine Art der Kausalität hinlängliche Erkenntnifs von derselben habe. Diese Richtigkeit seiner praktischen Kenntnifs mufs mir Zweck seyn, gerade

rade so, in dem Maaſse, und aus dem Grunde; aus welchem die Richtigkeit meiner eignen mir Zweck ist.

Diese Disposition des Sittengesetzes *negativ* gedacht, geht aus ihr das Verbot hervor, den andern absolut nicht zum Irrthume zu verleiten, ihn nicht zu belügen, noch zu betrügen; weder geradezu, indem ich kategorisch behaupte, was ich selbst nicht für wahr halte, noch durch Umschweiffe, indem ich ihm zweideutigen Bericht abstatte, durch den er, meiner Absicht nach, getäuscht werden soll. Das letztere ist eine Lüge, so gut als das erste; denn es kommt gar nicht auf die Worte an, sondern auf die Absicht, die ich dabei habe. Will ich täuschen, so bin ich ein Lügner; ich mag die Lüge gerade heraussagen, oder ich mag den andern nur verleiten, sie zu schlieſsen. Ob ich dies nun will, oder ob meine Aussage nur von Ohngefähr so zweideutig ausgefallen ist, muſs ich vor meinem Gewissen verantworten. Kurz ich bin absolute Aufrichtigkeit und Wahrhaftigkeit schlechthin jedermann schuldig; ich darf nichts reden wider die Wahrheit. Ob und in wiefern ich auch Offenheit schuldig bin, d. i. in wiefern ich alle Wahrheit, die ich weiſs, sagen soll, werden wir tiefer unten sehen.

Der strenge Beweis davon ist folgender: Habe ich die pflichtmäſsige Gesinnung, so betrachte ich den andern als Werkzeug, nicht etwa der bloſsen Legalität, sondern der Moralität; als einen solchen, der stets das beste nach eigner Einsicht, und aus eignem guten Willen wählen soll. Bringe ich ihm nun eine unrichtige Erkenntniſs bei, nach deren Maaſsgabe er han-

handelt, so ist das, was erfolgt, nicht durch ihn selbst gewählt, sondern er ist zum Mittel für meinen Zweck gemacht, und dies ist gegen die pflichtmäſsige Gesinnung. Verleite ich ihn dadurch zu einer illegalen Handlung, die, da er von unrichtigen Voraussetzungen ausgeht, für ihn moralisch seyn kann; so ist meine Vergehung offenbar, ich habe einen unsittlichen Zweck beabsichtigt, und des andern, vielleicht seiner eignen Denkart zuwider, mich als Werkzeug dafür bedient. Auch diesen Miſsbrauch des andern abgerechnet, ist es eben so, als ob ich jene unsittliche That, zu welcher ich ihn durch Betrug verleitete, selbst begangen hätte. Ich bin der eigentliche Thäter. Aber selbst dann, wenn ich wirklich auf eine legale Handlung gerechnet, und sie vermittelst des andern erreicht hätte, habe ich ganz pflichtwidrig gehandelt. Der andere soll das, was recht ist, nicht thun aus Irrthum, sondern er soll es thun aus Liebe zum Guten. Ich darf gar nicht bloſse Legalität beabzwecken, sondern Moralität ist mein Endzweck: und ich kann nicht auf die erstere allein ausgehen ohne auf die letztere Verzicht zu thun, welches pflichtwidrig ist. — Aber ich wuſste zu gut, daſs der andere nur durch dieses Mittel darzu zu bringen war, daſs er das Gute that; antwortet ein Vertheidiger jener widersittlichen Sittenlehre. Ich antworte: zuförderst kannst du dies nie wissen, und sollst es nie glauben; denn eine solche Aufgabe der Vernunftmäſsigkeit des andern ist pflichtwidrig. Dann, gesetzt auch, es wäre so ausgefallen, und der andere hätte das Gute, welches allein du beabsichtigt zu haben, vorgiebst, nicht gethan, wenn du ihn

nicht betrogen hättest, so wärest du ganz ausser der Schuld. Es ist dir gar nicht aufgegeben, nur bloss jenes Gute zu realisiren, ohne Rücksicht auf das Mittel; es soll realisirt werden, aus Moralität, ausserdem ist es nicht gut. Gerade dadurch, dass du die Form aufgiebst, in welcher doch allein das Wesen des Guten besteht, und nur die Materie beabzweckst, legst du an den Tag, dass es dir bei jenem Guten gar nicht um das Interesse der Sittlichkeit zu thun ist, sondern um irgend einen Vortheil: denn nur der letztere wird durch die blosse Materie befriedigt. Dieselben Gründe finden gegen denjenigen statt, welcher etwa die Lüge damit entschuldigen wollte, dass er durch sie ein Vergehen habe verhindern wollen. Er soll das Vergehen hassen, und verhindern, um der Unmoralität willen, keinesweges um der Handlung, als solcher willen. Er kann den, der die Wahrheit mit bösem Vorsatze fragt, sie sagen: aber er soll ihn, wenn er seinen Vorsatz kennt, Vorstellungen thun, und ihn von der Sträflichkeit seines Vorhabens zu überzeugen suchen. Dass diese Vorstellungen nichts helfen werden, wie könnte er dies je voraussetzen? Hülfen sie aber auch wirklich nichts, so bleibt ihm noch immer der Widerstand durch physische Mittel übrig. Es wird sonach hier auf immer der Vorwand, dass man in einer guten Absicht lüge, abgeschnitten: das, was aus der Lüge erfolgt, ist nie gut.

Das Object meiner Berichtserstattung könnte seyn entweder die Natur, zu welcher in dieser Rücksicht auch die Dispositionen anderer freien Wesen gehören, und hierüber ist nichts besonderes anzumerken: oder

oder meine eigne Disposition. Im letztern Falle thue ich dem andern ein Versprechen. Ich muſs mein Versprechen halten; es sey denn, daſs ich eine unmoralische Handlung versprochen habe.

Aber ich kann über das, was ich versprochen habe, meine Meinung und meine Maasregeln ändern, dürfte man sagen. Wir antworten darauf: in Absicht dessen, worauf zu rechen ich einen andern veranlaſst habe, bin ich nicht mehr bloſs von mir, sondern von dem andern mit abhängig: ich bin hierüber in seinen Diensten; ich kann mein Wort nicht zurück ziehen, ohne diejenigen seiner Handlungen, die er in Hoffnung auf mein Versprechen gethan hat, zu vereiteln, sonach ohne seine Kausalität in der Sinnenwelt zu stören. — Vorstellungen darf ich ihm machen, um ihn dahin zu bringen, daſs er mir mein Versprechen erlasse; und nur in wiefern er es mir mit gutem Willen erläſst, bin ich desselben erledigt. Er schenkt mir dann etwas. Ein guter Rath gegen die daraus entstehenden Schwierigkeiten in der Gemeinschaft mit andern ist der, daſs man über Sachen, worüber man seine Meinung ändern zu können befürchtet, und die überhaupt mit von dem künftigen Erfolge abhängen, nicht leicht verspreche.

Ich muſs mein Wort halten, wenn ich nicht etwas unmoralisches versprochen habe, sagte ich. Dies bedarf einer genauern Bestimmung. Denn alles, worüber ich etwas bessers weiſs, oder worüber ich nur unentschieden bin, ist für mich unmoralisch: ich dürfte sonach, sobald ich eines andern Sinnes, oder nur zweifelhaft, über die versprochene Leistung geworden

worden wäre, mein Wort nicht halten. Darauf ist die Antwort: alles, was nur der Moralität nicht geradezu widerspricht, was sonach auf dem Wege zur Erreichung des Vernunftzwecks liegt, mufs ich um des andern willen thun; wenn auch ich für meine Person besser thun könnte. Nur was der Moralität völlig widerspricht, darf ich schlechthin nicht thun.

Ich beantworte hierbei zwei Fragen, die sich an diesem Orte uns aufdringen. —

Zuförderst die: woher kommt es doch, dafs so viele, die übrigens für rechtliche, und nicht unverständige Leute angesehen seyn wollen, die Nothlügen vertheidigen, und alles hervorsuchen, sie zu beschönigen? Es kommt daher. In unserm Zeitalter werden diejenigen, die ihren Geist, und ihren natürlichen Charakter demselben gemäfs ausbilden, durch diese Kultur, welches aber gar nicht die Kultur durch Freiheit ist, auf den Punkt gestellt, den wir oben (§. 16. III.) ausführlicher beschrieben haben. Ihr empirisches Ich soll über die Welt herrschen, ohne Rücksicht auf die Freiheit anderer: sie wollen die Welt beglücken, beseligen, vor allem Schaden bewahren, nach *ihren* Begriffen, die sie von Glück oder Unglück haben. Dies ist ihr Hauptzweck. Nun haben sie aber, bei der Schwäche, die man unserm Zeitalter nicht mit Unrecht vorwirft, nicht die Kraft des Entschlusses, ihre willkührlichen Zwecke mit Gewalt durchzusetzen, worauf der rüstige Charakter verfällt, sie beschliefsen sonach, es durch List zu thun; und dies führt denn die sogenannte Noth-

lügen

lügen bei sich. Durch diese ihre innere Denkart wird denn auch ihr theoretisches System bestimmt, wenn sie nicht Philosophen sind, die von den absoluthöchsten Principien auszugehen vermögen. Sie gehen von der Thatsache in ihnen aus, von ihrem Triebe, das Gesetz zu geben, verbunden mit ihrem Mangel an Muthe, dasselbe gewaltsam durchzuführen: und verfahren von da an ganz consequent. Dafs denn aber doch einige unter ihnen, wenn es zum Handeln kommt, von ihrer Theorie abgehen, kommt daher: etwas anders, das auch in ihnen liegt, das aber zu tief liegt, als dafs es auf ihr Räsonnement Einflufs haben sollte, das natürliche Ehrgefühl, verhindert sie, von ihrem Grundsatze Gebrauch zu machen.

Eine zweite Frage, auf die wir hierdurch geleitet werden, ist die: woher kommt die innere Scham vor sich selbst, die bei der Lüge noch mehr sich zeigt, als bei irgend einem Vergehen gegen das Gewissen? Der Grund davon ist der: die Stimmung des Lügners ist die oben beschriebene. Er will den andern seinen Absichten unterordnen. Nun thut er dies dadurch, dafs er sich selbst hinwiederum betrügerisch und zum Scheine den seinigen unterwirft: scheinbar in seinen Plan eingeht: seine Absichten billigt, und sie zu befördern scheint. Er versetzt sich sonach in Widerspruch mit sich selbst; unterwirft sich selbst dem, dem er sich nicht offenbar zu widersetzen getraut; und ist feig. Bei der Lüge ist immer und in jedem Falle Feigheit. Nichts aber entehrt uns vor uns selbst mehr, als Mangel an Muth.

Übrigens ist die Vertheidigung der Nothlüge, oder überhaupt der Lüge, um irgend eines guten Zwecks willen, ohne Zweifel das widersinnigste, und zugleich das verkehrteste, was je unter Menschen erhört worden. Sie ist das widersinnigste. Du sagst mir, dafs du dich überzeugt habest, die Nothlüge sey erlaubt. Wenn ich dir dies glauben soll, so mufs ich dir es auch zugleich nicht glauben: denn ich kann nicht wissen, ob du nicht, eben indem du das sagst, um irgend eines löblichen Zwecks willen — wer mag alle deine Zwecke kennen? — von deiner Maxime gegen mich Gebrauch machst, und ob nicht deine Versicherung, dafs du die Nothlüge für erlaubt haltest, selbst eine Nothlüge ist. Wer eine solche Maxime wirklich hätte, der könnte weder sagen wollen, dafs er sie habe, noch sie zur Maxime anderer machen wollen; er müfste sie sorgfältig in sich verschliefsen, und nur für sich selbst zu behalten wünschen. Mitgetheilt vernichtet sie sich selbst. Von wem bekannt ist, dafs er sie hat, dem kann vernünftiger Weise kein Mensch mehr glauben; denn keiner kann die geheimen Zwecke desselben wissen, und beurtheilen, ob er sich nicht etwa im Falle der erlaubten Lüge befinde; glaubt ihm aber keiner, so wird keiner durch ihn belogen. Nun ist es ohne Zweifel reiner Unsinn, Glauben für etwas zu fodern, das, wenn es geglaubt wird, sich selbst aufhebt.

Die Vertheidigung der Nothlüge ist ferner das verkehrteste, was unter Menschen möglich ist; der Vertheidiger deckt dadurch seine in Grund und Boden verdorbene Denkart auf. Dafs euch die Lüge,

als

als ein mögliches Auskunftsmittel aus gewissen Verlegenheiten *auch nur eingefallen ist*, und ihr nun ernstlich berathschlagen könnt, ob man sich nicht derselben bedienen dürfe, ist der wahre Sitz eurer Verkehrtheit. In der Natur liegt kein Trieb zur Lüge; diese geht gerades Weges auf den Genuſs los; die sittliche Denkart kennt die Lüge nicht; es bedarf zu diesem Gedanken eines positiven Bösen, eines *bedachten Nachforschens* nach einem krummen Wege, und den sich uns darbietenden geraden nicht zu gehen. (Man vergleiche damit unsere obige Ableitung der Lüge im Menschen S. 267.) Dem ehrlichen Manne fällt dieses Auskunftsmittel gar nicht ein; und bloſs durch ihn würde der Begriff der Lüge gar nicht in das System der menschlichen Begriffe, noch die Untersuchung über die Moralität der Nothlüge in die Sittenlehre gekommen seyn.

Das gewöhnliche Beispiel der Schule kann unsere Gedanken klärer machen. Ein von seinem Feinde mit entblöſstem Degen verfolgter Mensch verbirgt sich in eurer Gegenwart. Sein Feind kommt an, und fragt euch, wo er sey. Sagt ihr die Wahrheit, so wird ein unschuldiger ermordet; — ihr müſst sonach in diesem Falle lügen; folgern einige. Wie kommen doch diese schnellen Folgerer über so vieles mögliche, was auf dem geraden Wege noch vor ihnen liegt, hinüber auf den krummen Weg? Zuförderst, warum solltet ihr denn dem Frager *entweder* die Wahrheit, *oder* eine Lüge sagen; warum nicht das dritte, in der Mitte liegende: daſs ihr ihm keine Antwort schuldig seyd, daſs er einen sehr bösen Vorsatz zu

 haben

haben scheine, daſs ihr ihm rathet, denselben in der Güte aufzugeben, daſs ihr auſserdem die Parthei des Verfolgten ergreifen, und denselben mit Gefahr eures eignen Lebens vertheidigen werdet — welches letztere ohnedies eure absolute Schuldigkeit ist. — Aber dann würde seine Wuth sich gegen euch selbst wenden, fahrt ihr fort. Wie mag es doch kommen, ich bitte euch, daſs ihr nur diesen einen Fall in Rechnung bringt; da doch ein zweiter, daſs der Gegner durch die Gerechtigkeit und die Kühnheit eures Widerstandes betroffen, von der Verfolgung seines Feindes abstehe, kühler werde, und mit sich unterhandeln lasse, auch unter die Möglichkeiten gehört? Aber es sey, daſs er über euch selbst herfalle. Warum wollt ihr denn das absolut vermeiden? Es war ja ohnedies eure Schuldigkeit, den Verfolgten mit eurer eignen Brust zu decken; denn sobald Menschenleben in Gefahr ist, habt ihr nicht mehr das Recht, auf die Sicherheit eures eignen zu denken. Es ergiebt sich sonach schon hier klärlich, daſs der nächste Zweck eurer Lüge gar nicht der war, das Leben des Nächsten zu retten, sondern nur der, selbst mit heiler Haut davon zu kommen; und überdies war eure Gefahr nicht einmal wirklich, sondern nur einer von den beiden möglichen Fällen. Ihr wolltet sonach lügen, bloſs um der entfernten Möglichkeit, zu Schaden zu kommen, auszuweichen. — Also er falle über euch her! Seyd ihr denn nun durch diesen bloſsen Anfall schon überwältigt, wie ihr abermals mit Übergehung der möglichen übrigen Fälle annehmt? Der zuerst verfolgte hat eurer Voraussetzung nach sich in der Nähe verborgen; jetzt seyd *ihr* in Gefahr, und es ist

ihm

ihm allgemeine Pflicht, und jetzt noch besondere Pflicht der Dankbarkeit, zu eurem Beistande herbeizueilen. Woher mögt ihr doch die entschiedene Voraussetzung schöpfen, dafs er das nicht thun werde? Oder gesetzt, *er* käme euch nicht zu Hülfe; so habt ihr durch euren Widerstand Zeit gewonnen, und es können von ohngefähr andere kommen, die euch beistehen. Endlich wenn von allem diesem nichts geschähe, und ihr allein kämpfen müfstet, woher seyd ihr doch eurer Niederlage so sicher? Rechnet ihr denn gar nicht auf die Kraft, welche der feste Entschlufs, schlechthin nichts unrechtes zu dulden, und der Enthusiasmus für eure gute Sache selbst eurem Körper geben wird; noch auf die Schwäche, welche Verwirrung, und Bewufstseyn seiner Ungerechtigkeit über euern Gegner verbreiten mufs. — Im schlimmsten Falle könnt ihr nichts weiter, als sterben; nachdem ihr aber todt seyd, ist es nicht mehr eure Sache, das Leben des angegriffenen zu schützen; und zugleich seyd ihr dadurch vor der Gefahr der Lüge gerettet. Also der Tod geht der Lüge vorher; und zur Lüge kommt es nie. Ihr hebt dabei an, weil ihr nur ein Auge für das krumme habt, und der gerade Weg für euch gar nicht vorhanden ist.

Den Satz, dafs die Richtigkeit der Erkenntnifs anderer uns Zweck seyn müsse, *positiv* angewendet; erfolgt aus ihm das Gebot, richtige Einsicht bei andern zu befördern, ihnen die Wahrheit, die wir wissen, wirklich mitzutheilen.

Wir haben nur den Grund dieses Gebots aufzuzeigen, und wir sehen zugleich, wie weit es geht:

 da

da sich wohl vorhersehen läſst, daſs es nicht ohne Einschränkung gelten möchte. Ich bin verbunden, den andern anzusehen, als ein Werkzeug des Sittengesetzes. Aber es wird eine seinem Begriffe entsprechende Wirkung erfolgen, nur in wiefern er eine richtige Erkenntniſs von dem Objecte seiner Einwirkung hat. Ich bin schuldig, seine Wirksamkeit zu befördern; ich bin sonach schuldig, ihm richtige Erkenntniſs mitzutheilen, auch ohne seine Auffoderung; es ist mir schon durch mich selbst nothwendiger Zweck. — In wie weit nun? Natürlich, in wiefern seine Erkenntniſs unmittelbar auf sein Handeln Einfluſs hat, oder in wiefern sie ihm unmittelbar praktisch ist. Es wäre sonach ein Unterschied zu machen zwischen *unmittelbar praktischen* Kenntnissen, und zwischen lediglich *theoretischen*. Nun bezieht sich alle Theorie auf Praxis; wie eine gründliche Transscendental-Philosophie lehrt, und es ist gar keine Theorie möglich, ohne diese Beziehung. Mithin ist die angegebene Unterscheidung lediglich relativ. Es kann etwas für ein Individuum, und für ein Zeitalter lediglich theoretisch seyn, was für ein anderes Individuum, und für ein anderes Zeitalter praktisch ist. Um daher zu wissen, welche Wahrheit man einem bestimmten Individuum schuldig sey, müſste man zuförderst beurtheilen können, welche Wahrheit gerade für dieses Indiduum praktisch sey. Wie kann man dies?

Es ergiebt sich unmittelbar aus dem Handeln eines jeden. Die Erkenntniſs dessen, worauf er handelt, ist ihm unmittelbar praktisch, und jede andere ist es nicht. — Wenn ich sonach sehe, daſs mein Neben-

mensch

mensch handelt, und ich habe Grund zu vermuthen, daſs er mit der Beschaffenheit der Umstände nicht ganz bekannt sey, oder weiſs gewiſs, daſs er eine unrichtige Ansicht derselben habe, so ist es meine Pflicht, ohne weiteres, und ohne daſs ich erst seine Auffoderung abwarte, ihn aus seinem Irrthume zu reiſsen: denn er ist in einer Art von Gefahr, etwas Zweckwidriges zu thun, und bei moralischer Denkart ist es mir nicht gleichgültig, daſs etwas Zweckwidriges geschehe. Ich darf seinen Irrthum gar nicht zulassen.

Ich habe hier immer von unmittelbar praktischer Wahrheit geredet, und vorausgesetzt, daſs gerade ich dadurch, daſs ich nun eben der erste und nächste bin, zu Mittheilung derselben aufgefodert sey. Es ist auch hier nicht, wie schon oben in Absicht einer andern Pflicht erinnert worden, die Meinung, daſs man darauf ausgehen solle, Gelegenheiten aufsuchen solle, um Irrende zurecht zu weisen. Darzu habe ich, wenn ich immer thue, was mir zuerst vorkommt, nicht Zeit; und überhaupt, muſs unsere Tugend natürlich seyn, immer handeln, wozu sie aufgefodert wird, und nicht etwa Abentheuer suchen; denn dies ist keine wahrhaft tugendhafte Gesinnung.

Wahrheit, die entweder überhaupt für das Zeitalter, oder nur für die meisten Individuen in demselben bloſs theoretisch ist, aufzusuchen und bekannt zu machen, ist die Pflicht eines besondern Standes; des, der Gelehrten. Sie soll praktisch werden, nur kann sie es nicht sogleich, und auf einmal, denn auf dem Wege der Vervollkommnung des Menschengeschlechts

läſst sich kein Schritt überspringen. Dieser Stand arbeitet für die künftigen Zeitalter; und legt gleichsam Schätze nieder, die erst in ihnen werden benutzt werden. Von den Pflichten desselben werden wir tiefer unten sprechen.

III.

Soll das vernünftige Wesen in seiner Wirksamkeit frei seyn, d. i. soll erfolgen in der Erfahrung, was es in seinem Zweckbegriffe sich dachte, so muſs die Beschaffenheit alles dessen, was auf seine Zwecke Beziehung hat, und einflieſst, fortdauernd bleiben, wie das vernünftige Wesen, dasselbe erkannt hat, und in seinem Zweckbegriffe vorausgesetzt. Wird etwas, von dessen Fortdauer der Erfolg abhängt, und dadurch bedingt ist, während des Handelns verändert, so wird auch der Effekt verändert, und es erfolgt nicht, was erfolgen sollte. (Wegen der weitern Erörterung dieses an sich leichten Satzes, verweise ich an mein Naturrecht §. 11.) Dieses auf mein Handeln sich beziehende, gleichsam die Prämisse alles meines Handeln in der Sinnenwelt, von welchem dasselbe ausgeht, und welche es voraussetzt, kann, wenn ich unter mehrern freien Wesen lebe, nur ein Theil der Sinnenwelt seyn. Dieser bestimmte meinen Zwecken unterworfene Theil der Welt, heiſst, wenn er durch die Gesellschaft anerkannt und garantirt ist, (diese Anerkennung und Garantie ist *juridisch* und *moralisch* nothwendig) mein *Eigenthum*. (Ich könnte ohne diese Anerkennung nie sicher seyn, durch mein Handeln die Freiheit anderer nicht zu beschränken; ich könnte sonach nie mit gutem Gewissen handeln.

Nur

Nur unter der Bedingung, daſs *alle* mir eine Sphäre für mein freies Handeln zugestehen, und versichern, daſs durch das Handeln in dieser Sphäre ihre Freiheit nicht werde gestört werden, kann ich mit gutem Gewissen etwas vornehmen. Unmittelbar geschieht diese Anerkennung durch den Staat, in welchem ich lebe. Wie sie *mittelbar* von dem ganzen Menschengeschlechte geschehe, ist in unserm Naturrechte gezeigt.)

Es ist sonach zuförderst Pflicht eines jeden, der sich zur Einsicht in die so eben aufgestellten Sätze erhoben hat, das Eigenthumsrecht einzuführen, welches allerdings sich nicht von selbst findet, sondern mit Vorsatz nach einem Begriffe eingeführt werden muſs. Ferner, es ist Pflicht eines jeden, sich ein Eigenthum zu erwerben: denn es ist Pflicht für ihn, frei zu handeln: aber er kann dies nicht, ohne unablässig im Zweifel zu bleiben, ob er nicht die Freiheit der andern störe, wenn er nicht ein Eigenthum hat. Dies vorläufig, als nähere Bestimmung des schon oben aufgestellten Satzes, daſs ein Staat errichtet werden, und jedes Individuum in denselben treten solle. Die Freiheit jedes andern ist mir absoluter durch das Sittengesetz gebotener Zweck. Diese Freiheit ist bedingt dadurch, daſs er ein Eigenthum habe, und dasselbe unbeschädigt erhalte. Das letztere ist mir sonach, als Bedingung des bedingten Zwecks, selbst Zweck.

Diese Disposition des Sittengesetzes *negativ* angewendet, geht aus ihr hervor das Verbot, das Eigenthum *des andern zu beschädigen, auf irgend eine Art*

zu verringern, oder dem Eigenthümer den Gebrauch desselben zu erschweren.

Zuförderst, ich soll das Eigenthum des andern nicht zu meinem eignen Nutzen verwenden, durch Raub, Diebstahl, Betrug, listige Bevortheilung; welches alles, auch schon wegen seiner Form, wegen der Handelsweise dabei verboten ist; das erstere, als gewaltsamer Angriff auf Leib und Leben des andern, die letztern als Falschheit, und Lüge. Hier wird bloſs auf die Materie der Handlung, bloſs darauf gesehen, daſs dadurch das Eigenthum des andern entwendet wird. Es ist untersagt, weil dadurch die Freiheit des Beraubten beeinträchtigt wird. Er hat auf die fortdauernde Disposition über das entwendete gerechnet, und seine Maasregeln darauf genommen. Muſs er dasselbe ganz entbehren, so wird sein Wirkungskreis, das Maaſs seines physischen Vermögens, und seine Kausalität dadurch verringert; muſs er es sich wieder erwerben, so wird er im Laufe seines Wirkens wenigstens aufgehalten, und genöthigt, zu thun, was er schon gethan hatte. — Jene unsittliche Sittenlehre, die durchgängig die Beförderung guter Zwecke vorspiegelt, um böse Mittel zu entschuldigen, und welche man jesuitische Moral genannt hat, (ohnerachtet dadurch nicht gesagt werden soll, daſs alle Jesuiten sie hätten, und daſs niemand sie habe der nicht Jesuit sey —) jene Sittenlehre, sage ich, könnte gegen den aufgestellten Satz einwenden, und wendet auch wirklich dagegen ein: Wenn jenes entwendete Gut überhaupt nicht verdorben, sondern nur gebraucht wird, so geschieht ja der Beförderung des Ver-

Vernunftzwecks, welche das letzte Ziel alles unsers Handelns seyn soll, kein Abbruch; ja, wenn etwa der neue Besitzer es besser anwendet, als es der erste angewendet haben würde, so gewinnt dieser Zweck dabei. Wie wenn der Entwender wüſste, daſs der erste Besitzer einen schädlichen Gebrauch von diesem Vermögen machen würde, er selbst aber einen sehr löblichen Gebrauch zu mehrerer Ehre Gottes, und zu gröſserm Dienste des Nächsten, dabei beabsichtigte, — würde er dann nicht, nach euren eignen Principien, ganz recht handeln? Ich antworte: das Gute zu befördern, ist mir bedingt geboten; in wiefern es in meiner Sphäre liegt, und in meinem mir rechtmäſsig zugekommenen Vermögen steht; die Freiheit des andern zu beeinträchtigen, ist mir absolut verboten. Ich würde hier Legalität bezwecken, auf Kosten der Moralität. Diese Unterordnung der vorgeblichen Legalität unter die Moralität ist es, worin diese Jesuitische Moral sich gleich bleibt; und dadurch sich selbst verräth, daſs es ihr auch nicht einmal um Legalität, als solche, sondern um etwas ganz anderes, um ihren eignen Vortheil zu thun ist. Man kann die Legalität gar nicht wollen, auſser um der Moralität willen. — Daſs man Diebstahl, und Bevortheilung des andern um vorgeblicher guter Zwecke willen nicht eben so hartnäckig vertheidigt, als die Nothlügen, kommt daher, weil unsere bürgerliche Verfassung, welcher an der Erhaltung des Eigenthums alles liegt, und die auf die Verletzung desselben schwere Strafe gesetzt hat, über diesen Punkt unsere Denkart anders gebildet. Der Neu-Seeländer, für welchen die Verfassung nicht dasselbe gethan,

stiehlt,

stiehlt, vermuthlich für gute Zwecke, so wie wir für gute Zwecke lügen.

Dann ist dadurch verboten, die *Beschädigung* des Eigenthums des andern, entweder absichtlich, und aus bösen Willen, oder aus Unbedachtsamkeit: aus dem gleichen Grunde, weil dadurch der freie Gebrauch des Eigenthums des andern, mithin seine Freiheit überhaupt, gehemmt wird.

Was die absichtliche Beschädigung anbelangt, zu deren Vertheidigung läſst sich auch nicht einmal eine Sophisterei vorbringen: sie ist absolut unmoralicsh. Was die Beschädigung durch Unbedachtsamkeit anbelangt, so ist es mir Pflicht, für die Erhaltung des Eigenthums des andern, dieselbe Sorgfalt anzuwenden, die ich für die Erhaltung des meinigen anwende: denn sie ist mir aus demselben Grunde, mithin auch in dem gleichen Maaſse Zweck; nemlich als Mittel zur Beförderung der Vernunftherrschaft.

Endlich ist es verboten, den freien Gebrauch seines Eigenthums dem andern zu erschweren. Der Grund des Verbots ist klar. Der Zweck des Eigenthums ist, daſs er es frei gebrauche zur Beförderung seiner Zwecke, von denen ich annehmen muſs, daſs sie auf Realisirung der Vernunftherrschaft ausgehen: den freien Gebrauch hemmen, heiſst den Zweck alles Eigenthums aufheben, und ist sonach dem Wesen nach dasselbe, was Beraubung seyn würde. Daſs ich dadurch einen bösen und schädlichen Gebrauch verhindern wolle, ist keine Entschuldigung.

Ersatz des Entwendeten, des Verdorbenen, kurz jeder Beschädigung des andern bin ich stets schuldig. Ohne Ersatz ist keine Vergebung d. h. keine Aussöhnung mit mir selbst. Der strenge Beweis ist folgender: Wer moralisch denkt, der will die Beschädigung des andern an seinem Eigenthume schlechterdings nicht. Nun dauert dieselbe in ihren Folgen fort, ehe der völlige Ersatz geleistet ist. So gewiſs ich sonach zur moralischen Denkart zurückkehre, so gewiſs will ich die Folgen aufgehoben, und dadurch die Handlung vernichtet; und muſs zu folge dieses Willens nothwendig alles dazu thun, was in meinem Vermögen steht. —

Der Satz, daſs das Eigenthum Anderer Zweck für mich sey, weil es eine Bedingung ihrer formalen rechtmäſsigen Freiheit ist, *positiv* angewendet, enthält folgende Gebote.

a) Jeder zum Vernunftgebrauche emporgewachsene Mensch soll ein Eigenthum haben. Der Beweis liegt in dem obigen. Er muſs frei handeln können; seine Handlung geht nothwendig aus, von gewissen ersten Punkten, gewissen Objecten der Sinnenwelt, die die ersten Werkzeuge seiner Thätigkeit sind; diese aber müssen auſser ihm gar keinem andern als Werkzeuge angehören, weil er auſserdem nie versichert seyn könnte, daſs er keines Freiheit störe.

Diese Sorge nun, daſs jedermann ein Eigenthum habe, kommt zuförderst dem Staate zu. Der Strenge nach ist in einem Staate, wo auch nur Ein Bürger kein Eigenthum hat, (Eigenthum im eigentlichsten Sinne

des

des Worts, wo es die ausschliefsende Sphäre für das freie Handeln überhaupt, sonach nicht blofs Objecte, sondern auch ausschliesende Rechte auf Handlungen bedeutet,) überhaupt kein rechtmäfsiges Eigenthum. Denn jedem gehört sein Eigenthum nur, in wiefern es alle andere anerkannt haben; sie können es aber nicht anerkannt haben, ohne dafs er von seiner Seite auch das Ihrige anerkannt habe, sie müssen sonach eins haben. Wer keins hat, hat auf das der andern nicht Verzicht gethan; und er nimmt es mit seinem vollem Rechte in Anspruch. Dies ist die juridische Ansicht der Sache. — Es ist sonach zuförderst Pflicht eines jeden, der sich von dieser Wahrheit überzeugen kann, soviel in seinen Kräften steht, dahin zu arbeiten, dafs dieselbe in den Staaten anerkannt und befolgt werde.

Bis dies aber geschieht — und warum sollte es nicht endlich einmal geschehen — ist es Pflicht für jeden, den ihm bekannten Eigenthumslosen, ein Eigenthum zu verschaffen; oder, *Wohlthätigkeit* ist Pflicht. Sie ist, wie jeder sieht, eine bedingte Pflicht, sie würde nicht statt finden, wenn der Staat seine Schuldigkeit thäte.

Man bemerke wohl; die Wohlthätigkeit besteht darin, dafs man dem Eigenthumslosen ein Eigenthum, einen festen Stand, eine zugesicherte und fortdauernde Existenz verschaffe. Man soll irgend einem, oder mehreren, wenn man es kann, aus dem Grunde, und für immer zu helfen suchen; dem Amtlosen Anstellung, dem Arbeitslosen Arbeit verschaffen; dem in seiner Nahrung herabgekommenen

leihen

leihen oder schenken, dafs er sie wieder treiben könne; Waisen auferziehn oder auferziehn helfen, u. dgl. kurz, so viele Werke der Wohlthätigkeit als man kann, ganz thun, und nicht blofs hier und da stümpern und flicken. Erst dann ist unsere Wohlthätigkeit vernünftig, besonnen und zweckmäfsig. Der Beweis liegt im Begriffe der Wohlthätigkeit: jeder soll ein Eigenthum haben, dies ist ihr Zweck.

Das gewöhnliche Allmosen geben, ist ein sehr zweideutiges gutes Werk. Wer ein Allmosen giebt, das nicht ganz hilft, kann vernünftiger Weise damit nur so viel sagen wollen: Ich will dir nicht oder ich kann dir nicht helfen; suche andere auf; und damit du bis dahin dein Leben fristen könnest, gebe ich dir diese Gabe. Die Pflichtmäfsigkeit der Allmosen geht hervor aus der Pflicht, das Leben unserer Mitmenschen zu erhalten. — Der Anspruch um Hülfe bei den Nebenmenschen kann gar keinen andern Zweck haben, als den, einen Stand und ein Eigenthum zu finden bei den Privatpersonen, da es uns der Staat versagte. Dafs Menschen, beim Allmosenbitten, keinen Zweck haben, als dieses, und den Bettel zu einem Stande machen, ist schlechthin nicht zu dulden; und wenn es der Staat duldet, so ist es Pflicht jeder Privatperson, zu thun, so viel an ihr ist, um die Erreichung dieses Zwecks zu vereiteln; keineswegens aber, durch unbesonnene Weichherzigkeit, und übel verstandene Pflicht, sie zu befördern. Es versteht sich, dafs man vor seinem Gewissen sicher seyn mufs, dafs man nicht etwa aus Geiz, und natürlicher Hartherzigkeit die Wohlthat versage, und jenen

hö-

höhern Grundsatz nur vorwende. Man wird dies ja wohl daraus ersehen können, ob man die oben beschriebenen Werke der vernünftigen Wohlthätigkeit ausübt, so oft eine Veranlassung darzu vorkommt. (Wie sehr weichen nicht diejenigen von der Vernunft und Wahrheit ab, die das Allmosengeben zur Religionsübung machen, und den Bettel dulden, und befördern, damit es den Gläubigen nicht an Gelegenheit fehle, gute Werke zu thun: als ob es daran je fehlen könnte!)

Wie weit erstreckt sich die Pflicht der Wohlthätigkeit? Ist es genug, sie zu üben, in wiefern sie uns selbst nicht im geringsten lästig fällt, und nur das wegzugeben, was wir selbst nicht brauchen können? Keinesweges; man ist schuldig sich selbst abzubrechen, seinen eignen Aufwand einzuschränken, sparsamer, haushälterischer, und arbeitsamer zu seyn, um wohlthun zu können: denn der Eigenthumlose hat einen Rechtsanspruch auf unser Eigenthum.

Damit man diesen Satz nicht umkehre, und folgere: mithin darf der Arme die Unterstützung erzwingen; setze ich noch dies hinzu. Von dem Staate dürfte er sie allerdings erzwingen, wenn er könnte; es ist Zweck des Armen und Reichen, dahin zu arbeiten, daſs endlich der Staat zur Erkenntniſs, und Ausübung dieser seiner Pflicht gebracht werde. Aber, was die Einzelnen anbelangt, kann ein Fremder nie beurtheilen, ob es gerade ihre Pflicht ist, ob sie gerade in der Lage sind, ob sie nicht durch andere höhere Pflichten abgehalten werden.

b) Jeder soll behalten, was sein ist: denn ausserdem würde seine formelle Freiheit gestört. Es ist sonach Pflicht, das Eigenthum des andern gegen jeden Angriff darauf, auch unaufgefodert, zu vertheidigen; gerade in demselben Maasse, als ich mein eignes vertheidigen würde: denn die Vertheidigung beider ist Pflicht aus demselben Grunde, beides ist Mittel zur Beförderung der Vernunftherrschaft. — Der Angriff geschehe nun durch vernunftlose Naturgewalt, (Feuer, und Wasser) oder durch die Ungerechtigkeit vernünftiger Wesen; er geschehe von den letztern mit Gewalt, oder durch Hinterlist, und Betrug. Da die Sicherheit des Eigenthums anderer mir in demselben Maasse Zweck seyn soll, als die Sicherheit des meinigen, so ist unmittelbar klar, dass ich die Vertheidigung desselben selbst mit Gefahr für die Sicherheit meines eignen übernehmen müsse. Wie weit dies sich erstrecke, und in wiefern ich selbst mit Gefahr meines Lebens dasselbe zu vertheidigen schuldig bin, werden wir im folg. §. sehen.

c) Das Eigenthum ist Object der Pflicht, weil es Bedingung und Werkzeug der Freiheit ist. Es ist dem sittlichguten Menschen Zweck, dass andere so viele Freiheit, d. i. Kraft und Kausalität in der Sinnenwelt haben, als möglich, um dadurch die Vernunftherrschaft zu befördern: es ist ihnen sonach Pflicht, die *Brauchbarkeit des Eigenthums* anderer zu vermehren. Dass man viel wirke, darzu gehört nicht so wohl, dass man einen grossen Umfang von Mitteln habe, als vielmehr, dass man diejenigen, die man besitzt, ganz in seiner Gewalt habe, und durch

sie wirken könne, was man nur will. Nicht ein groſser, sondern ein geübter, ganz unter der Herrschaft des Willens stehender Körper; und eben so nicht ein groſses, aber ein geordnetes, leicht zu übersehendes, zu jedem möglichen Zwecke auf der Stelle anwendbares Eigenthum macht frei und unabhängig. Wie es uns Pflicht ist, das unsrige in diesen Zustand zu bringen, so ist es uns Pflicht, beim Eigenthume anderer das gleiche zu beabzwecken: durch guten Rath, durch Beistand, den wir aber nicht aufdringen dürfen, durch Abtretung dessen, was dem andern seiner Lage nach, mehr nützt, als es uns nützen würde: kurz, *Dienstfertigkeit* ist Pflicht; deren Triebfeder aber nie eine unbesonnene Gutherzigkeit seyn muſs, sondern der deutlich gedachte Zweck, die Kausalität der Vernunft, so viel als möglich, zu befördern. Bitten, deren Gewährung dem andern unserer besten Einsicht nach mehr schaden als nützen würde, ist es Pflicht abzuschlagen; jedoch begleitet mit vernünftigen Vorstellungen, um seine Begriffe zu berichtigen, und ihn dahin zu bringen, lieber gutwillig von seinem Begehren abzustehen.

d) Die gesammte Sinnenwelt soll unter die Herrschaft der Vernunft kommen, Werkzeug derselben seyn, in den Händen der vernünftigen Wesen — Aber es hängt in dieser Sinnenwelt alles mit allem zusammen; es steht sonach kein Theil derselben ganz und unumschränkt unter der Herrschaft der Vernunft; wenn nicht alle Theile unter ihr stehen. Dieses hier angewendet: — Alles Brauchbare in der Welt muſs gebraucht werden, und da es nur dadurch

zweck-

zweckmäſsig gebraucht werden kann, daſs es Eigenthum werde, so muſs es Eigenthum werden. Es ist Zweck des sittlichguten, es dahin zu bringen. — Wie jeder Mensch ein Eigenthum haben soll, so soll auch jedes Object Eigenthum irgend eines Menschen seyn.

Besonders durch Ausübung der zwei letzten Vorschriften, wird die Herrschaft der Vernunft über die Sinnenwelt recht begründet. Durch das erste, daſs jeder nicht allein für den Gebrauch seines Eigenthums, für die Erreichung seiner Privatzwecke, sondern für den zweckmäſsigsten Gebrauch des Eigenthums aller, für die Erreichung der besondern Zwecke aller sorgt, und arbeitet, und aller Thätigkeit fördert, so wie alle die seinige fördern; wird die Vernunft vereinigt; sie wird in den Gemüthern aller, die empirisch noch so verschieden seyn mögen, Ein und eben derselbe Wille. Durch das letztere wird unter diesen Einen Willen die ganze Natur zusammengefaſst und begriffen. Die Vernunft ist mit sich einig: und die Sinnenwelt ist ihr untergeordnet. — Dies ist das uns vorgesteckte Ziel.

§. 24.

Von den Pflichten, beim Widerstreite der Freiheit vernünftiger Wesen.

Es ist kein Widerstreit zwischen der Freiheit vernünftiger Wesen *überhaupt:* d. h. es widerspricht

 sich

sich nicht, dafs mehrere in derselben Sinnenwelt frei seyen. Es giebt nur einen Fall, wo die Möglichkeit der Freiheit für mehrere, die Möglichkeit des Beisammenstehens zweier vernünftiger Individuen durch die Natur selbst aufgehoben wird, wovon wir tiefer unten reden: aber wenn dieser nur wirklich eintritt, und nicht blofs für die Vollständigkeit des Systems mit abgehandelt werden mufs, so läfst sich doch dies behaupten, dafs er äufserst selten eintrete. — Ein Widerstreit nicht zwischen dem Freiseyn überhaupt, sondern zwischen bestimmten freien Handlungen vernünftiger Wesen entsteht nur dadurch, dafs einer seine Freiheit rechts- und pflichtwidrig, zur Unterdrückung der Freiheit eines andern, gebrauche. — Dies alles wird sich in der Folge näher ergeben.

Zuförderst.

1) *Alle* sollen frei seyn. Der Gebrauch der Freiheit in mehreren Individuen soll sich nicht gegenseitig hemmen und widersprechen. Dies ist absolute Foderung des Sittengesetzes, es ist sonach Pflicht eines jeden, dieses Beisammenstehen der Freiheit aller zu befördern. — Aber dieses Beisammenstehen ist nur dadurch möglich, dafs jeder Einzelne, mit Freiheit — denn er soll frei seyn und bleiben — den Gebrauch seiner Freiheit auf eine gewisse Sphäre einschränke, welche alle andere ihm ausschliefsend überlassen, dagegen er an seinem Theile den andern alles übrige gleichfalls zur Theilung unter sich, überläfst. So ist in derselben Sinnenwelt jeder an seinem Theile frei, ohne die Freiheit irgend eines andern zu hemmen. Diese Idee wird realisirt im Staate, welcher über-

überdies, da auf den guten Willen Aller nicht gerechnet werden kann, mit Zwang jedes Individuum innerhalb seiner Gränzen erhält. Was in Absicht des Staats Pflicht sey, davon ist schon oben geredet worden.

Der Staat erhält selbst mit Zwang die durch ihn unter den Individuen eingeführte Ordnung. Wenn daher ein Widerstreit zwischen dem Gebrauche der Freiheit mehrerer entsteht, ist es seine Sache, ihn zu schlichten, und die Pflicht jedes Einzelnen, ihm dies zu überlassen. Sonach läfst sich vorläufig gar nicht einsehen, wie von Pflichten des Einzelnen beim Widerstreite der Freiheit mehrerer, geredet werden könne. Es scheint vielmehr, jeder habe seiner Pflicht über diesen Punkt schon im voraus durch Miterrichtung eines Staates, und Unterwerfung unter ihn, völlige Genüge geleistet.

Aber der Staat kann nicht stets unmittelbar dergleichen Widerstreit schlichten; und auf diesen Fall tritt die Pflicht der Privatperson ein.

Wir haben dadurch vor der Hand den Satz gewonnen: Alle die Pflichten, von welchen gegenwärtig die Rede seyn wird, treten nur da ein, wo der Staat nicht helfen kann, und in wiefern er nicht helfen kann. Was dies heifse, wird in den einzelnen Fällen klar sich zeigen.

2) Noch eine Bemerkung ist im Voraus zu machen, diese. Ob *meine eigne* Freiheit, oder die Freiheit eines meiner Neben-Menschen, durch widerrechtlichen Gebrauch der Freiheit eines andern gefähr-

fährdet werde, ist ganz einerlei, macht in der Untersuchung keinen Unterschied, und berechtigt nicht zu einer Eintheilung: denn, wie oft erinnert worden, die Freiheit des andern ist aus demselben Grunde meiner Sorgfalt anbefohlen, aus welchem die meinige ihr anbefohlen ist; sie ist es sonach in demselben Maafse. Es ist kein Unterschied zwischen der Pflicht der Selbstvertheidigung, und der Vertheidigung anderer; beides ist dieselbe Pflicht der Vertheidigung der Freiheit überhaupt.

3) Die Freiheit ist, wie wir gesehen haben, bedingt durch Leib und Leben, und Eigenthum. Ihr Gebrauch erfodert zwar auch Erkenntnifs der Wahrheit, aber es kann zwischen den Erkenntnissen mehrerer kein Widerstreit entstehen, da die Wahrheit nicht theilbar ist, wie Leiber und Güter, sondern Eine und eben dieselbe, allen gemeinschaftliche; und es nicht für jedes Individuum eine eigne Wahrheit giebt, wie es für jedes einen eignen Leib, und ein besonderes Eigenthum giebt. — Die Erhaltung des Leibes und Lebens mehrerer, die Erhaltung des Eigenthums mehrerer, beides kann in einen Widerstreit verflochten werden; endlich die Erhaltung des Leibes und Lebens, und die des Eigenthums, können sich widerstreiten. Was ist in allen diesen Fällen Pflicht? das sind die Fragen, die wir zu beantworten haben.

A. Die Erhaltung des Leibes und Lebens mehrerer ist im Widerstreite. Zuförderst.

α) die *Erhaltung meines eignen* Lebens, und die *Erhaltung des Lebens eines andern* scheinen beide

nicht

nicht beisammen bestehen zu können; und das gar nicht durch meine Ungerechtigkeit, oder die des andern, sondern durch Verfügung der Natur. Die Natur nimmt dem Ansehen nach, die Möglichkeit, dafs beide bestehen können, zurück. — Auf Instanzen will ich mich nicht einlassen. Es ist dies der in der Rechtslehre unter dem Titel des Nothrechts behandelte Fall. (Dort wird entschieden, dafs in diesem Falle, das Recht überhaupt nicht statt findet, und da es auf diesem Gebiete kein anderes Gesetz giebt, jeder an seine Willkühr verwiesen sey.)

Ganz anders entscheidet das Sittengesetz. Ich soll mein Leben schlechthin erhalten, als Werkzeug des Sittengesetzes. Ich soll das des andern, welches der Voraussetzung nach in Gefahr ist, gleichfalls erhalten aus demselben Grunde. Nun gebietet das Sittengesez beides gleich unbedingt. Wir sind beide anzusehen als Werkzeuge des Sittengesetzes, und lediglich als solche, Objekte einer Pflicht. Dem Naturtriebe nach, ziehe ich allerdings mich selbst vor, aber dieser mufs ganz aus der Rechnung bleiben: dem Sittengesetze nach hat keiner von uns Vorzüge, denn vor diesem Gesetze sind wir gleiche Mittel der gleichen Vernunft.

Ich kann das Gebot des Sittengesetzes mich zu erhalten, nicht erfüllen, ohne auf Unkosten des Lebens des andern, der Voraussetzung nach, und dies verbietet das Sittengesetz. Ich kann das Leben des andern nicht retten, ohne auf Unkosten des meinigen, und dies verbietet das Sittengesetz gleichfalls. Jedem Gebote des Gesetzes steht in dieser Lage ein Verbot ge-

genüber; die beiden Gebote vernichten sich sonach: das Gesetz schweigt ganz, und ich, da ich nur durch dasselbe beseelt bin, soll gar nichts thun, sondern ruhig den Erfolg abwarten.

Es kam in unserm Beweise der Satz vor: wir sind beide auf die *gleiche Weise* Werkzeuge des Sittengesetzes. Dieser ist angefochten worden und darauf die Theorie erbaut, man solle untersuchen, wer ein besseres Werkzeug desselben sey. Der ältere solle sich für den jüngern, der ungeschicktere und unansehnlichere für den geschicktern und ansehnlichern aufopfern. — Ich antworte, aus wessen Erhaltung mehr oder weniger Gutes erfolgen werde, läfst sich schlechthin nicht beurtheilen; denn was ist im Zusammenhange erspriefslicher, und was nicht? darüber hat der endliche Verstand gar keine Stimme, und alles Räsonnement dieser Art ist vorwitzig, und vermessen: diese Entscheidung ist der Weltregierung durch die Vernunft, die auf diesem Gesichtspunkte geglaubt wird, zu überlassen. Der endliche weifs nur, dafs er in jedem Augenblicke seines Lebens thun soll, worzu ihn in demselben die Pflicht aufruft; ohne sich zu bekümmern, wie viel und auf welche Weise Gutes daraus erfolgen werde. Wer erhalten wird, aus dessen Erhaltung mufs wohl Gutes folgen sollen; denn die Welt wird durch die höchste Weisheit und Güte regiert. Wer untergeht, dessen Schuld ist es nicht; er hat gethan, was er konnte, und für das übrige ist das die Welt regierende Sittengesetz verantwortlich, wenn es eine solche Verantwortlichkeit desselben geben könnte.

Aber

Aber erwarten wir beide ruhig den Erfolg, so werden wir beide zu Grunde gehen, da aufserdem doch einer von beiden gerettet werden könnte. — Zuförderst weifs das keiner von uns beiden. Sehen auch *wir* kein Rettungsmittel, so kann es darum doch Eins geben. — Aber wenn wir auch beide zu Grunde giengen: was ist es mehr? Unsere Erhaltung ist ja gar nicht Endzweck, sondern die Erfüllung des Sittengesetzes ist Endzweck: gehen wir aber zu Grunde, so ist das der Wille des Sittengesetzes gewesen; er ist erfüllt, und unser Endzweck ist erreicht.

β) Es tritt der Fall ein, dafs mehrere meiner Nebenmenschen in Leib- und Lebensgefahr sind; ich soll retten; ich kann nicht alle retten, oder kann wenigstens nicht auf einmal alle retten; wonach soll die Wahl sich richten?

Mein Zweck ist der, und mufs nothwendig der seyn: Alle zu retten; denn Alle sind Werkzeuge des Sittengesetzes, und es ist hierin kein Unterschied zwischen ihnen zu machen. Will ich nun Alle retten, so werde ich zunächst denjenigen helfen, die in der gegenwärtigsten Gefahr sind, weil diese ohne fremde gegenwärtige Hülfe sich gar nicht mehr erhalten können; ihre Gefahr sey nun dringender um der Lage der Sachen, oder um ihrer eignen Schwachheit, und Unbeholfenheit willen, wie z. B. Kinder, Kranke, Alte. Giebt es unter ihnen solche, deren Versorgung, und Berathung mir für meine Person ganz besonders aufgetragen ist — *die Meinigen* — so müs-

sen diese den Vorzug haben: aber wohlgemerkt, nicht aus natürlicher, pathognomischer Liebe, oder aus Rücksicht auf meine eigne Glückseligkeit — dergleichen Bewegungsgründe sind verwerflich — sondern, weil ihre Rettung mir besondere Pflicht ist, und weil die besondere Pflicht der allgemeinen stets vorgeht. Sind dergleichen Entscheidungsgründe nicht vorhanden, so rette ich den, den ich zunächst retten kann, dessen ich zuerst ansichtig werde. — Klügelei über die grössere Wichtigkeit dieses oder jenes Lebens findet auch hier nicht statt, denn über diesen Punkt kann ich nichts wissen.

γ) Ich werde durch feindselige ungerechte Gewalt, an Leib, und Leben angegriffen; oder ein anderer wird es, denn das muss mir ganz gleich gelten: in wiefern darf ich bei der Vertheidigung meiner selbst, oder des andern das Leben des Angreifers in Gefahr setzen? Es ist absolute Pflicht, das Leben des Angegriffenen, (*ich* sey es, oder ein anderer, und darum will ich beides in diesem Einen Worte zusammenfassen) zu vertheidigen: aber es hört darum nicht auf, Pflicht zu seyn, das Leben des Angreifers zu schonen, und zu erhalten. Mein Zweck kann daher nie seyn, den Angreifer zu *tödten*, sondern nur, ihn zu *entwaffnen*; ich werde daher die Hülfe anderer, wenn sie in der Nähe sind, und dadurch die des Staats, herbeirufen: ich werde die Gewalt bloss abwehren, so gut ich kann, ohne den Angreifer selbst in Gefahr zu setzen; kann ich das nicht, so werde ich ihn lähmen, verwunden und dergl., immer, dass sein Tod mir nicht Zweck sey. Würde er denn doch getödtet, so

erfolgt

erfolgt das gegen meine Absicht durch Zufall; und ich bin dafür nicht verantwortlich.

Man könnte dagegen sagen, und mehrere Moralisten haben es gesagt: Ich habe doch immer sein Leben in Gefahr gesetzt. Betrifft die Sache nur mich, und bin ich selbst der angegriffene — bei dem Angriffe auf andere verstöſst dieses Räsonnement doch zu sehr gegen das gemeine sittliche Gefühl — warum sterbe ich nicht lieber, als daſs ich den andern in Gefahr brächte? Um diese Einwendung gründlich, und einleuchtend zu widerlegen, vergleiche ich den hier vorausgesetzten Fall mit dem so eben abgehandelten Nothfalle. Dort war es Pflicht, mein Leben zu erhalten, so wie hier: aber ich durfte es nicht auf Unkosten des Lebens des andern retten. Hierbei ist nun zuförderst dieser groſse Unterschied, daſs dort, wenn ich etwas thue, meiner Überzeugung nach der andere wirklich umkommen muſs; hier aber, er gar nicht umkommen muſs, noch soll. Dort steht das Leben des andern in der Hand der Natur, die es ihm, meiner Überzeugung nach, sicherlich raubt, sobald ich etwas thue. Hier steht es in meiner Gewalt, einer Gewalt, die durch einen frei zu modificirenden Zweckbegriff regiert wird; und ich will den andern keinesweges tödten, setze nicht voraus, und sehe nicht voraus, daſs ich ihn tödten werde. — Dann — welches entscheidet — gründet die Pflicht, hier zu handeln, sich nicht bloſs auf die Schuldigkeit, mein Leben zu erhalten, sondern zugleich auf die, etwas offenbar durch das Sittengesetz verbotenes, meine, oder des andern Ermordung, schlechthin nicht zu dul-

dulden. Was das Sittengesetz absolut verbietet, das darf der sittlich Gute um keinen Preis geschehen lassen; denn sein Wille ist ja der Wille des Sittengesetzes selbst. Das findet in dem erst behandelten Nothfalle gar nicht Statt; es ist da nichts unmoralisches zu verhindern, denn es geschieht nichts unmoralisches.

Sobald der andere entwaffnet ist, hört meine Zwangspflicht auf. Ich habe für ihn von nun an nichts mehr, als vernünftige Vorstellungen. Was zur Beförderung der allgemeinen Sicherheit, zum Beispiele für andere, und damit er selbst dergleichen nicht mehr thue, noch zu verrichten ist, ist Sache des Staats, in dessen Hände er nunmehr fällt. Dieser ist sein Richter; keinesweges ich, oder irgend eine Privatperson.

B) Die Erhaltung des Eigenthums mehrerer ist im Widerstreite, und scheint sich gegenseitig zu vernichten.

Mein Eigenthum, und das Eigenthum des andern ist zugleich in Gefahr. — Dann hat das meinige nothwendig den Vorzug; denn ich bemerke natürlich die Gefahr desselben zuerst, fasse also zuerst die Aufgabe des Sittengesetzes auf, dasselbe zu retten; und wer schon sein bestimmtes Geschäft hat, der darf zu derselben Zeit nichts anders thun. Auch setze ich sehr natürlich voraus, daſs der andere, der in der gleichen Gefahr ist, dasselbe thun werde, was ich thue. — Nur muſs ich vor meinem Gewissen sicher seyn, daſs dieser Vorzug der Rettung des meinigen

nigen sich wirklich auf Pflichtgefühl und keineswe-ges auf Eigenliebe gründet. Ich muſs das meinige retten, nicht als das meinige, sondern als ein Gemeingut der Vernunft. Ob ich es nur in der letzten Rücksicht rette, wird sich ganz leicht daraus ergeben, ob ich es hinterher wirklich so betrachte; ob ich bereit bin, dem Verunglückten damit zu dienen und aufzuhelfen, und das gerettete, so viel mir irgend möglich ist, mit ihm zu theilen.

Die bloſse *Möglichkeit*, daſs mein Eigenthum in Gefahr kommen könne, spricht mich nicht los von der Pflicht, das des andern, das in *wirklicher* Gefahr ist, zu retten. Dies wird dadurch klar. So lange die Gefahr des meinigen bloſs möglich ist, habe ich nichts zu arbeiten; ich müſste sonach müſsig seyn, und ruhen; aber ich soll nie ruhen, wo die Pflicht gebietet.

Es ist absolut pflichtwidrig, das Seinige auf Kosten des Eigenthums anderer zu schützen; eine Gefahr, die das unsrige bedroht, dadurch von uns abzuweisen, daſs wir sie ganz, oder zum Theil auf einen andern wälzen. Hätte sie ihn betroffen, so hätte er es tragen, und wir hätten ihm es tragen helfen müssen; nun hat sie ihn nicht betroffen, sondern uns. Der sittlichgute sieht darin eine Verfügung der Vorsehung. Er bekämpft die Gefahr, so gut er kann, aber er bringt nicht auf einen andern, was die Vorsehung *ihm* zuschickte.

Leben geht über Eigenthum; denn das Leben ist die Bedingung des Eigenthums, nicht umgekehrt,

das

das Eigenthum die Bedingung des Lebens. Sonach ist die Rettung des Lebens unserer Mitmenschen der Rettung ihres Eigenthums; ferner die Sicherheit unsers Lebens der Rettung ihres und unsers Eigenthums vorzuziehen: wenn der Angriff von bloſser vernunftloser Naturgewalt herkommt. In wiefern das Verhältniſs anders sey, und wodurch es anders werde, wenn er von der Ungerechtigkeit vernünftiger Wesen herkommt, werden wir sehen.

C) Mein Eigenthum, oder das Eigenthum des andern, welches mir ganz gleich gelten soll, wird gewaltsamer Weise von vernünftigen Wesen angegriffen. Es ist hier nicht mehr bloſs darum zu thun, daſs das Eigenthum erhalten werde, wie bei der Gefahr desselben von der vernunftlosen Natur, sondern darum, daſs etwas schlechthin recht- und pflichtwidriges hintertrieben werde. Der Wille des Sittengesetzes, ist der Wille des moralisch guten Menschen selbst; was dieses sonach verbietet, kann und darf dieser nicht dulden. — Also: es ist absolute Pflicht den Raub zu verhindern, *in wie fern er schlechthin gegen das Sittengesetz ist*, und jeder kategorisch behaupten kann, daſs er dagegen sey. — Man vergesse nicht die letzte Einschränkung. Der Angriff auf das Eigenthum des andern ist schlechthin gegen das Sittengesetz, lediglich in wiefern der Angreiffer dasselbe als Eigenthum anerkannt hat, und sonach mit dem Eigenthümer im Eigenthumsvertrage steht. Er ist sonach absolut rechtswidrig, und unmoralisch, wenn er geschieht vom Mitbürger eines Staates auf einen Mitbürger desselben Staats, oder von dem Bürger eines

nes Staates, der mit dem seinigen Friede hat; er ist es nicht absolut, wenn er geschieht durch den bewaffneten Feind. Denn dann ist zwischen den kriegführenden Staaten ein Rechtsstreit, und es ist vor äussern Rechte problematisch, auf welcher Seite das Recht sey: es hat sonach hier niemand das Recht des Richterspruchs; indem der andere seinen Gerichtshof nicht anerkennt.

Ich soll den Raub verhindern; dies ist absolut geboten. Welches Mittels darf ich darzu mich bedienen; in wie fern darf ich Gewalt brauchen; wiefern selbst mein Leben, und das Leben des andern in Gefahr setzen?

α) Entweder der Fall ist von der Art, dafs der Staat, wenn gleich nicht auf der Stelle, doch wenigstens hinterher, helfen kann. Dann kann die ungerechte Handlung durch den Staat völlig vernichtet werden. Es ist sonach in diesem Falle Pflicht unmittelbar nichts zu thun, weder mich noch den Angreiffer in Gefahr zu setzen; wohl aber die Sache dem Staate anzuzeigen. Wodurch das letztere denn doch noch bedingt sey, und was der Klage noch vorhergehen müsse, werden wir tiefer unten sehen.

Dieser Fall tritt ein, entweder wenn das geraubte Eigenthum von der Art ist, dafs es kennbar, und unmittelbar durch den Staat assecurirt ist. Oder, wenn die Person des Angreiffers uns bekannt ist. Doch ist es im letzten Falle nöthig, und eben darum pflichtmäfsig, sich mit den nöthigen Beweisen für den Staat zu versehen.

β)

β) Keiner von den beiden angezeigten Fällen findet statt. Widersetze ich mich nicht auf der Stelle, so geht, so viel ich absehen kann, die ungerechte Absicht durch, und gelingt. Dann ist es Pflicht, sich mit Gewalt zu widersetzen; aber mit den Vorsichtsregeln, die bei der Vertheidigung des Leibes und Lebens anempfohlen worden. Wehrt sich der Angreiffer, so wird es ein Kampf auf Leib und Leben; mein Leben ist angegriffen: und die Sache tritt unter die schon oben angegebenen Regeln eines solchen Angriffs: ich vertheidige jetzt nicht mehr mein Eigenthum, sondern meinen Leib mit Gefahr seines Leibes.

Man könnte dagegen einwenden: aber in diese Lage habe ich ja selbst die Sache durch meinen gewaltsamen Widerstand gebracht; ich selbst habe ja aus einem Kampfe um bloſses Eigenthum einen Kampf um Leib und Leben gemacht. — Ich antworte darauf: die ruhige Entwendung durfte ich in diesem Falle nun einmal nicht leiden, es war gegen die Pflicht. Darauf, daſs der Angreifer sich nicht würde abtreiben lassen, konnte, und durfte ich nicht rechnen, denn ich muſs allenthalben erwarten, daſs es nach dem Sittengesetze, nicht aber demselben zuwider, ergehen werde. Auch versteht sich, daſs ich demselben vorher durch vernünftige Vorstellungen von seinem Vorsatze abgerathen habe. Daſs ein Streit auf Leib und Leben entstanden ist, daran ist lediglich der Angreifer schuld; er hätte durch meinen Widerstand sich von seinem Unternehmen abhalten lassen sollen.

γ) Was

γ) Was die Klage beim Staate nicht bloſs in den angeführten Fällen, sondern überhaupt betrifft; so sind die Verfügungen des Sittengesetzes darüber folgende.

Wo das Gesetz die Anzeige verlangt, da ist es Pflicht, sie zu machen, weil der Gehorsam gegen den Staat Pflicht ist.

Wo es meiner Willkühr überlassen ist, ob ich klagen will, oder nicht — und darüber hat der Staat seine natürlichen Grenzen; bei Privatsachen, d. i. bei dem, was im Hause vorfällt, und das absolute Eigenthum angeht, gilt der Satz: wo kein Kläger ist, ist kein Richter — wo die Klage von unserer Willkühr abhängt, erfodert die moralische Denkart, daſs ich nicht sogleich auf der Stelle klage. Der Grund davon ist dieser: der Staat überzeugt nicht; ob man die Richtigkeit, und Gerechtigkeit seines Ausspruchs einsehe, oder nicht, muſs man sich demselben doch unterwerfen, und er wird mit physischer Kraft ausgeführt: der Staat behandelt in so fern den Menschen nicht als vernünftiges Wesen, sondern als bloſse Naturgewalt, die in ihre Grenzen zurückzuweisen ist: und daran hat er ganz Recht, denn er ist darzu eingesetzt. Nun handelt in *Privatsachen* der Staat in meinem Namen; denn er handelt durch mich bevollmächtigt, und aufgerufen, und würde nicht handeln, wenn ich ihn nicht aufgerufen hätte. Was er thut, ist daher mir zuzuschreiben. *Ich* aber soll meinen Mitmenschen als vernünftiges Wesen, nicht als bloſse Naturgewalt, behandeln, wenn auf die erste Art irgend etwas mit ihm auszurichten ist. Ich bin sonach schul-

dig, vor der Klage noch zu versuchen, ob ich den Gegner nicht etwa durch vernünftige Vorstellungen zur Einsicht seines Unrechts, und zu dem Entschlusse, dasselbe freiwillig gut zu machen, bringen könne.

Helfen diese Vorstellungen nichts, dann ist es Pflicht zu klagen, denn die ungerechte Handlung soll schlechterdings nicht gelingen, sondern sie muſs vereitelt werden. — Man könnte sagen: von welchem Zeitpunkte an, weiſs ich denn, daſs sie nichts helfen, wie kann ich je wissen, daſs sie nicht helfen werden? Bliebe es denn sonach nicht immer Pflicht, sie unermüdet fortzusetzen? Ich antworte: hier ist es um Herstellung und Ersatz zu thun. Dieser muſs irgend einmal in der Zeit geleistet werden; ich kann sonach allerdings mir selbst und dem andern eine bestimmte Zeit setzen. — Wird er auf meine Klage durch den Staat genöthigt zu ersetzen, und gut zu machen, so kann ich auch dann immer, und es bleibt auch dann noch immer Pflicht, ihn durch Vorstellungen wenigstens dahin zu bringen, daſs er für recht, und vernunftmäſsig hinterher anerkenne, was er zu Folge dieser Erkenntniſs nun freilich nicht mehr thun kann; und auch seinen Willen unter die Gerechtigkeit unterwerfe, der bisher nur sein äuſseres Handeln mit Zwang unterworfen worden ist.

Ich soll sonach, vor dem Gerichtshandel, während desselben, und nach ihm, meinen Gegner stets als eine vernünftige und moralische Person betrachten, und behandeln. Eben so soll ich auch, wie wir schon oben gesehen haben, selbst dann, wenn ich mit jemand im Kampf auf Leib und Leben gerathen

bin

bin, ihn zu erhalten suchen, als ein mögliches Werkzeug des Sittengesetzes. Und sonach haben wir hier Veranlassung über die *Feindesliebe* zu reden; über welche an sich nicht besonders zu reden wäre, da, wie wir sehen werden, alles darüber zu sagende schon in den bisher aufgestellten allgemeinen Grundsätzen liegt. Bloſs um einige Miſsverständnisse darüber aufzuklären, berühre ich diesen Punkt.

δ) Pathognomische Liebe, besondere Zuneigung zu dieser oder jener Person ist nicht sittlich; sie ist bloſs natürlich. Triebfeder unserer Handlungen soll und darf sie nicht seyn. Man ist ziemlich darüber einig, daſs diese Liebe gegen die Feinde nicht geboten sey; wenn einige sagen, sie sey darum nicht geboten, weil sie überhaupt nicht möglich sey, so ist nur der angegebene Grund nicht richtig. Warum sollte sie doch nicht möglich seyn? Sollte man nicht eine besondere aus irgend einem natürlichen Grunde herkommende Zuneigung für eine Person empfinden können, die uns vielleicht haſst, und verfolgt, weil diese Zuneigung nicht gegenseitig ist. Sie ist nur *darum* nicht geboten, weil sie überhaupt nichts sittliches, und in unserer freien Willkühr stehendes, sondern lediglich im Naturtriebe gegründet ist.

Doch aber irren von der andern Seite auch diejenigen, welche behaupten, daſs durch dieses Gebot gar keine innere Gesinnung gegen den Feind, sondern lediglich eine äuſsere Handlung befohlen werde; daſs man nur handeln solle, *als ob* man den Feind liebe, wie man auch im Herzen gegen ihn gesinnt seyn möge. Dies ist darum falsch, weil keine

Handlung moralisch ist, die nicht aus innerer Gesinnung hervorgeht. Es würde dann bloſse Legalität gegen den Feind geboten, welche durch das Sittengesetz nie unmittelbar geboten wird.

Der Aufschluſs hierüber liegt kürzlich in folgendem. Es giebt gar keine Ansicht meines Nebenmenschen auf dem Gebiete des Sittengesetzes, als die, daſs er sey ein Werkzeug der Vernunft. Von dieser Seite aber soll und muſs ich schlechterdings jeden ohne Ausnahme ansehen, wenn auch aus seinen Handlungen für die Gegenwart sich das Gegentheil schlieſsen lieſse. Ist er es auch jetzo nicht, so darf ich schlechthin nie die Hoffnung aufgeben, daſs er es werden kann; wie oben gehörig erwiesen worden. Dies paſst auch auf meinen Gegner. Ich soll ihn lieben, d. i. der Verbesserung fähig glauben; ich soll diese Liebe durch die That zeigen, d. i. an seiner Besserung aus allen Kräften arbeiten.

Überdies, welches vorzüglich zu bemerken ist, hat der sittliche Mensch gar keinen persönlichen Feind, und erkennt keinen an. Es ist ihm überhaupt nichts zuwider, er endet nichts an, und sucht nichts zu hintertreiben, als das Böse, schlechthin darum, weil es Böse ist. Ob dies nun gerade gegen ihn ausgeübt werde, oder gegen irgend einen andern, ist ihm ganz einerlei, denn er selbst ist sich schlechthin nichts mehr, als ihm jeder andere auch ist, Werkzeug des Sittengesetzes. Es ist gar kein Grund, warum er von dem, der gerade ihm im Wege steht, schlechter denken, von ihm eher die Hoffnung aufgeben sollte, als von dem, der irgend einer guten

Sache

Sache im Wege steht. Wer eine Beleidigung höher empfindet, darum, weil sie gerade ihm widerfahren ist, der sey sicher, daſs er ein Egoist, und noch weit entfernt ist von wahrer moralischer Gesinnung.

D) Ohnerachtet auf die Pflicht der Wahrhaftigkeit hier nicht Rücksicht zu nehmen ist, weil über sie keine Collision entstehen kann, so flieſst doch von ihr etwas ab, auf welches wir Rücksicht zu nehmen haben: *Ehre und guter Ruf*.

Ehre und guter Ruf im moralischen Sinne ist die Meinung anderer von uns, daſs es wohl möglich sey, daſs wir bei unsern Handlungen überhaupt, und insbesondere bei unserer Wechselwirkung mit ihnen nichts beabsichtigen, als das Rechte und Gute. Diese Meinung soll jeder von jedem haben, wie aus dem obigen hervorgeht; denn jeder soll jeden für ein mögliches Werkzeug des Sittengesetzes halten; soll sie haben, bis ihm fürs Gegenwärtige das Gegentheil erwiesen ist; ohnerachtet er auch dann die Hoffnung nicht aufgeben soll, daſs in der Zukunft der Mensch diese Maxime sich machen könne. Durch diese Meinung anderer auf uns ist unser Einfluſs auf sie bedingt, und es ist daher unsre Pflicht, sie zu erhalten, und zu vertheidigen. — Entschiedene Gleichgültigkeit gegen alle übeln Gerüchte, die von uns ausgebracht worden sind, ist Gleichgültigkeit, und Verachtung gegen die Menschen, auf die wir doch wirken sollen; Gleichgültigkeit und Kälte gegen unsere moralische Bestimmung; und also eine sehr verwerfliche Denkart. Auf dem natürlichen Wege gegen die Urtheile anderer gleichgültig zu seyn, bedarf keiner

sonderlichen Überwindung. Man darf die Menschen, wie sie gewöhnlich sind, nur ein wenig näher ansehen, um auf ihre Urtheile eben keinen grofsen Werth zu setzen. Aber der moralische Mensch läfst diese Geringschätzung in sich schlechthin nicht aufkommen; er erblickt allenthalben an dem Menschen, mehr das, was sie seyn und werden *sollen*, als das, was sie wirklich sind.

Wenn nun jemand diese unsre Ehre angegriffen hat, und wir können sie nur dadurch vertheidigen, dafs wir von ihm selbst nachtheiliges bekannt machen, so ist es unsre Pflicht, dies zu thun. Es ist z. B. unsre Pflicht zu sagen und zu erweisen, der andere habe die Unwahrheit geredet. Es verhält sich hier, wie bei der Vertheidigung des Lebens und des Eigenthums gegen einen unrechtmäfsigen Angriff. Wir sollen es vertheidigen, selbst mit der Gefahr des Angreifers.

§. 25.

Von der Pflicht, unmittelbar Moralität zu verbreiten, und zu befördern.

Wir haben bisher gesehen, dafs es Pflicht sey, die formale Freiheit unsrer Mitmenschen zu schonen, und zu befördern, indem wir schuldig sind, jeden, der

der nur menschliches Angesicht trägt, zu betrachten, als Werkzeug des Sittengesetzes. Die Menschen aufser uns überhaupt und ins besondere ihre Freiheit sind uns Objecte der Pflicht, lediglich, in wiefern wir das letztere voraussetzen: aufserdem würden sie uns nichts als blofse vernunftlose Objecte seyn, mit denen wir umgehen könnten, wie wir wollten, und die wir als Mittel unsern Zwecken unterwerfen dürften. Wir sind sonach genöthigt, so gewifs wir auf sie handeln, sie als moralische Wesen anzusehen, und nur diese Ansicht derselben bestimmt unsere Handels-Weise in Beziehung auf sie. Es ist schon daraus klar, dafs wir dahin arbeiten müssen, dafs diese Ansicht richtig sey, und dafs ihre von uns zu schonende und zu befördernde Freiheit zur Beförderung des Vernunftzwecks angewendet werde. Dasselbe läfst sich gar leicht auch unmittelbar beweisen. Der Wille des moralisch guten Menschen ist der Wille des Sittengesetzes selbst. Nun will dieses die Moralität aller vernünftigen Wesen: sonach mufs der moralisch gute dasselbe wollen. Aber sein Wille kann nicht ein ohnmächtiger, unkräftiger Wille seyn: denn er als Individuum, und in wiefern er Kraft in der Sinnenwelt hat, ist Werkzeug des Sittengesetzes. Mithin wird er nothwendig aus allen seinen Kräften diesen seinen nothwendigen Willen zu realisiren suchen.

Der Beweis sonach, dafs es absolute, und allgemeine Pflicht sey, Moralität aufser uns zu verbreiten, und zu befördern, hat nicht die geringste Schwierigkeit.

 Ein

Ein wenig mehr Schwierigkeit aber hat es, anzugeben, auf welche Weise dies möglich sey.

Nemlich: nur dasjenige ist moralisch zu nennen, was aus eignem freien Entschlusse geschieht, ohne die geringste Zunöthigung, und ohne den mindesten äufsern Bewegungsgrund. Es scheint daher unmöglich, dafs Moralität mitgetheilt werde, und dafs in diesem Geschäfte die geringste Hülfe von aufsen einem Menschen durch einen andern Menschen geleistet werden könne. Die Foderung, Moralität zu verbreiten, scheint sonach völlig leer, und unausführbar: und es scheint uns dabei nicht viel mehr übrig zu bleiben, als ohnmächtige Wünsche: denn wie könnten wir sie befördern, als durch sinnliche Einwirkung, und wie könnte jemals sinnliche Einwirkung die Freiheit bewegen. Dies ist denn auch in mehrern Rücksichten, welche wir angeben wollen, unläugbar wahr.

I.

Zuförderst kann es dem moralisch gesinnten nicht einfallen, durch Zwangsmittel, durch Ankündigung von Belohnungen, oder Strafen, die er entweder selbst, etwa als Staat, oder sonst übermächtiger Gebieter, zufügen will, oder die er, im Namen eines allmächtigen Wesens, als sein Vertrauter, verheifst, und androht, die Menschen zur Tugend zu bringen. Alle Handlungen, die durch etwas von dieser Art motivirt sind, haben schlechthin keine Moralität. Da man diesen Satz noch immer zu schwächen, und einzuschränken, und das System

einer

einer Tugend für Lohn und Strafe durch allerhand Vorwände aufrecht zu erhalten sucht, so will ich meine Behauptung ganz scharf beweisen.

Aller Trieb nach Glückseligkeit gründet sich auf den Naturtrieb. Ich will dieses oder jenes Object, darum, weil in meiner Natur ein Trieb ist: ich will dieses oder jenes nicht, darum, weil in meiner Natur eine Abneigung dagegen ist. Bedient man sich nun dieses Triebes, um mich zu gewissen Handlungen zu bringen, so macht man dadurch diese Handlungen zu Bedingungen der Befriedigung dieses Naturtriebes: und es bleibt demnach ganz offenbar die Befriedigung meines Naturtriebes *der letzte Zweck* meiner Handlungen; und die Handlungen selbst, sind nur die Mittel darzu, und werden von mir nur als solche Mittel betrachtet. Darin aber besteht ja eben das Wesen der Unmoralität, daſs die Befriedigung des Naturtriebes der letzte Zweck meines Handelns sey; dahingegen das Gesetz fodert, daſs ich diesen Trieb einem höhern Antriebe ganz und gar unterordne. Man hat sonach auf diesem Wege mich gar nicht moralisch gemacht, sondern man hat mich vielmehr in meiner Unmoralität erst recht bestärkt; dadurch, daſs man sie durch etwas, das man Sittenlehre nennt, und für das höchste, und heiligste ausgiebt, autorisirt, und durch Übung recht ausbildet. Man vernichtet dadurch alle Hoffnung zur Moralität, indem man die Unmoralität selbst an ihre Stelle setzt, jene sonach, und alle Tendenz nach ihr, und alle Ahnung derselben, rein austilgt. — Das Verfahren mit dem Menschen ist dann gerade dasselbe, welches wir bei den Thieren

anwenden. Wir bedienen uns des Instinkts der letztern, um an denselben die Fertigkeiten anzuknüpfen, die wir beabsichtigen; und so gingen wir denn auch bei den Menschen darauf aus, ihn nur zu *dressiren*, nicht aber ihn zu *kultiviren*.

Man enthalte sich sonach endlich jener eben so unbestimmten und seichten, als schädlichen und alle wahre Moralität von Grund aus vertilgenden Ausflüchte: „die Belohnung soll nicht der einzige Zweck „des Tugendhaften seyn; er soll sie nur auch *mit* „zum Zwecke haben; oder sie soll nicht *Haupt*- son„dern nur *Neben*- Zweck seyn.“ Keinesweges; die Belohnung soll *gar* nicht Zweck seyn. Jede Handlung aus Hoffnung des Lohns, oder Furcht der Strafe, ist absolut unmoralisch.

Man sage nicht: „nur zu Anfange wollen wir uns „dieses Mittels bedienen, bis wir die Menschen zur „reinen Moralität dadurch fähiger gemacht haben.“ Durch den Gebrauch dieses Mittels fangt ihr gar keine moralische Gesinnung an, sondern setzt nur die alte unmoralische fort, und nährt und pflegt sie recht sorgfältig: auch ist euer ganzes Vorgeben, daſs die Menschen in irgend einem Zustande der reinen Moralität nicht fähig wären, rein erdichtet, und eure Unterscheidung zwischen einer reinen, und einer nicht reinen Moralität geradezu widersinnig. Es giebt nicht zwei Moralitäten, sondern nur eine: und die welche nicht rein ist, nicht lediglich aus der Vorstellung der Pflicht hervorgeht, ist gar keine. — Es ist nemlich hier lediglich von der *Gesinnung*, und gar nicht von der Vollständigkeit, oder Unvollständigkeit der

der *Ausführung* dieser Gesinnung im wirklichen Handeln die Rede. —

II.

Eben so wenig läfst sich Moralität durch theoretische Überzeugung erzwingen. Zuförderst, die theoretische Überzeugung selbst läfst sich nicht erzwingen: ein richtiger, und viele Phänomene im Menschen erklärender Satz, den die Philosophen der Schule selten beherzigen, weil sie dadurch in dem Wahne würden gestört werden, dafs sie durch ihre Syllogismen den Menschen zu bessern, und zu bekehren vermöchten. Niemand wird überzeugt, wenn er nicht in sich selbst hineingeht, und die Zustimmung seines Selbst zu der vorgetragenen Wahrheit innerlich fühlt; welche Zustimmung ein Affect des Herzens ist, keinesweges ein Schlufs des Verstandes. Diese Aufmerksamkeit auf uns selbst hängt ab von der Freiheit; und der Beifall selbst wird sonach frei gegeben; niemals erzwungen. (Es wird dadurch nicht gesagt, dafs man frei sich überzeugen könne, wovon man nur wolle; nur von der Wahrheit kann man sich überzeugen, und überzeugen wollen; aber selbst von ihr *mufs* man sich nicht überzeugen, sondern das hängt vom guten Willen ab. Überzeugung ist eine Handlung der Vernunft, welche durch einen Akt ihrer Selbstthätigkeit sich der Wahrheit *unterwirft*, nicht ein Leiden derselben. Überzeugung von Sätzen, die unsern Leidenschaften Abbruch thun, setzt einen herrschenden guten Willen schon voraus; der sonach nicht selbst wieder durch sie hervorgebracht werden kann.)

III.

III.

Da wir denn doch bei der Einwirkung durch Vernunftgründe, welche auf keinem andern Wege, als dem des theoretischen Räsonnements geschehen kann, werden stehen bleiben müssen; so haben wir vor der Hand wenigstens soviel gefunden, daſs diese Einwirkung, das Princip des Guten in dem Objecte derselben schon voraussetze, daſs sonach alle Beförderung der Moralität unmöglich seyn würde, wenn sich dieses Princip nicht allenthalben mit Zuversicht voraussetzen lieſse.

Und da läſst sich denn nachweisen, daſs es etwas in der menschlichen Natur unaustilgbares gebe, an welches die Bildung zur Tugend stets angeknüpft werden kann: es ist dies der Affekt der Achtung. Dieser Affekt kann ungebraucht und unentwickelt in der Seele liegen, — aber er kann aus ihr weder ausgerottet, noch auf ein ihm fremdes Object hingerichtet werden. Die Sinnenlust kann man lieben, suchen, begehren, Vergnügen über ihren Genuſs empfinden; aber nimmermehr kann man sie achten: dieser Affekt findet hier gar keine Anwendung. — Aber so bald er sein Object findet, äuſsert er sich unausbleiblich: alles Achtungswerthe wird ganz sicher geachtet. Die erste Regel für Verbreitung der Moralität wird sonach die seyn: zeige deinen Mitmenschen achtungswerthe Dinge, und kaum können wir ihnen etwas in dieser Rücksicht zweckmäſsigeres zeigen, als unsre eigne moralische Denkungsart, und moralisches Betragen. Es erfolgt hieraus die Pflicht des *guten Beispiels*. — Ich werde darauf zurückkommen, und gehe jetzt in

der

der Kette der Schlufsfolgen fort. — Die erste Stufe der moralischen Bildung ist die Entwicklung der Achtung.

IV.

Sobald der Mensch etwas aufser sich zu achten genöthigt wird, so entwickelt sich in ihm der Trieb sich selbst zu achten. Der Trieb der Selbstachtung ist, sobald nur der Affekt der Achtung durch etwas aufser uns entwickelt ist, eben so unaustilgbar, aus der menschlichen Natur, als die Selbstliebe. Kalt sich zu verachten, ruhig sich für einen nichtswürdigen und elenden anzusehen, dies hält kein Mensch aus: dafs er aber sich achte, wenn er verächtlich ist, ist eben so unmöglich.

Dadurch nun ist der moralische Zustand des Menschen oft um nichts gebessert, sondern weit öfter noch darzu beträchtlich verschlimmert. Um der unerträglichen Pein der Selbstverachtung zu entgehen, werden zweierlei Wege eingeschlagen; oft beide zugleich. Der Mensch sucht sich selbst zu entfliehen, weil er sich vor sich selbst fürchtet; er hütet sich einen Blick in sein Inneres zu werfen, weil ihm dies nichts, als zerreifsende Gegenstände, zeigt: er zerstreut sich, um nur sich selbst zu entgehen, desto mehr in den Gegenständen der Aufsenwelt. Er betäubt sein Gewissen. Weil dieses Mittel ihm denn doch nicht ganz hilft, sucht er sich der abgedrungenen Achtung eines Etwas aufser ihm, und der daraus folgenden Verachtung seiner selbst dadurch zu entledigen, dafs er sich zu überreden sucht: seine Achtung sey Thorheit und Schwärmerei; es gebe über-

haupt

haupt nichts achtungswürdiges, edles, und erhabenes: alles sey nur Schein und Täuschung: kein Mensch sey besser, als Er selbst, und die menschliche Natur überhaupt sey nicht besser. — Man bemüht sich vergebens, dieses System durch Vernunftgründe zu widerlegen. Es hat seinen Grund nicht im Verstande, sondern im Herzen. Dieser Grund im Herzen müfste zuförderst aufgehoben, sie müfsten der Scheu, und Scham vor sich selbst entledigt werden. Sie sind nur darum mit allem Guten entzweit, weil sie es mit sich selbst sind. Man söhne sie zuförderst aus mit sich selbst, d. h. man zeige ihnen, dafs sie denn doch nicht so leer von allem Guten sind, als sie selbst es glauben. Man führe sie zunächst auf das gute Princip in ihnen selbst.

Also die Unmoralität ist entweder völlige Rohheit, und diese mufs durch das erst angezeigte Mittel, dafs man dem Menschen nur etwas achten lehre, gebildet werden; oder sie ist Verzweiflung an sich selbst, und dann zeige man dem Menschen, dafs wenigstens andere an ihm nicht verzweifeln; man lasse ihm sein Zutrauen merken, und mache ihn selbst, wenn man besonders mit ihm zu thun bekommt, auf das verborgne Gute in ihm aufmerksam. Wem andere Zutrauen zeigen, der wird bald auch selbst einiges zu sich bekommen; an wem alles aufser ihm verzweifelt, der mufs wohl auch selbst an sich zu verzweifeln anfangen.

So hängt in unserer Theorie alles zusammen und ein Glied greift ein in das andere. Es ist schon oben erwiesen worden, dafs es schlechthin pflicht-

widrig

widrig sey, an der Möglichkeit der Verbesserung irgend eines Menschen innerlich zu verzweifeln. Was sich dort als innere Pflicht, und als Regulativ unserer äuſseren Handlungen zeigte, zeigt sich hier wieder als ein Mittel zur Beförderung unsers aufgegebenen Zwecks, und es wird Pflicht, dieses innere Zutrauen auch äuſserlich recht entscheidend zu zeigen.

Das gute Princip, welches in allen Menschen vorhanden ist, und in keinem ausgetilgt werden kann, ist eben die Möglichkeit, irgend etwas, uneigennützig, ohne alle Rücksicht auf Vortheile, also aus einem Grunde schlechthin *a priori*, achten zu können; ferner der Trieb, sich selbst achten zu wollen, und die Unmöglichkeit, daſs jemand zu der Niederträchtigkeit herabsinke, sich selbst kalt und ruhig zu verachten. Auf dieses führe man sie. Man zeige ihnen, daſs ihrem eignen Betragen dies zu Grunde liege. So sage man z. B. denen, welche die Möglichkeit eines uneigennützigen Triebes im Menschen schlechthin läugnen; einem *Helvetius* und seines gleichen: Ihr habt entdeckt, wie ihr uns berichtet, daſs die Menschen nur durch Eigennützigkeit getrieben werden, und daſs sie sich gröblich täuschen, wenn sie anderer Antriebe sich für fähig halten. Nun wohl, das ist gut für euch; benutzt diese Entdeckung, so gut ihr könnt, und geht eures Weges weiter fort. Aber warum theilt ihr denn eure Entdeckung uns mit; was mögt ihr, da alle Menschen, und also auch ihr, nur aus Eigennutz handeln können, durch diese Mittheilung gewinnen, oder welchen Verlust durch sie von euch abwenden? Richtet jene Täuschung Schaden

den an, so richtet sie wenigstens Euch keinen an; denn ihr habt euch derselben, wie ihr versichert, völlig entledigt. Unser Schade aber, was schadet der euch; und was verschlägt es euch, daſs um euch herum andere zu Schaden kommen? Freut euch vielmehr desselben, und zieht daraus für euch soviel Gewinn als möglich. Überdies würde es euch, so viel wir einsehen, unmittelbar Nutzen bringen, daſs alle auſser euch, in diesem Irrthume bleiben; und ihr müſstet, wenn ihr consequent wäret, alles thun, um ihn aufrecht zu erhalten, und zu verbreiten. Denn ihr erhaltet dadurch ein Mittel, unter dem Vorwande der Tugend und der Gemeinnützigkeit uns für eure geheimen Zwecke zu gewinnen; welches euch nicht so leicht seyn wird, wenn ihr geradezu uns euern Privatnutzen, als letzten Zweck ankündiget. Kurz, da ihr gar keinen Gewinn von der Mittheilung eurer Entdeckung haben könnt, so widerspricht eure Aussage, eurer Aussage selbst. —

Ja, was noch mehr ist, ihr theilt uns dieselbe nicht so ganz gleichgültig mit, ob wir sie nun annehmen, oder nicht; sondern ihr macht euch ein angelegentliches Geschäfte daraus, uns zu überzeugen, und vertheidigt euren Satz mit allem möglichen Feuer. Woher mag doch dieses Interesse entstehen? Ist jene Schwärmerei wirklich so verächtlich; als ihr behauptet, warum widersetzt ihr euch denn derselben mit soviel Wärme, und Kraft? Laſst sie doch in sich selbst zerfallen. — Also, euer Verfahren läſst sich schlechthin nicht verstehen, wenn euch nicht etwas anderes treibt, als Eigennutz. Was könnte dies seyn? Es wird nicht schwer halten, es euch nachzuweisen.

Es

Es liegt euch so viel daran, uns von eurer Meinung zu überzeugen, nicht, damit wir in unserm Handeln uns darnach richten; denn dies müſste euch sehr ungelegen seyn, sondern damit wir durch unsere Überzeugung die eure bestätigen helfen. Ihr seyd eurer Sache selbst nicht recht gewiſs, was ihr auch sagen möget; und wünschet durch unsere Übereinstimmung die in euch selbst mangelnde Überzeugung vollends zu ergänzen.

Nun frage ich euch weiter: warum wollt ihr denn auch eurer Sache so ganz gewiſs seyn? Wenn bloſser Eigennutz die Triebfeder eurer Handlungen ist, welcher Profit könnte euch durch diese völlige Gewiſsheit entstehen? Ihr seyd abermals inconsequent. Ihr wollt derselben gewiſs seyn, darum, weil ihr auſserdem euch selbst verachten, euch für schlechter ansehen müſstet, als andere Menschen; für schlechter und nichtswürdiger, als es eure Natur mit sich bringt. Ihr wünschet sonach euch selbst achten zu können; und habt ein höheres Princip eurer Handelsweise in euch, als den bloſsen Eigennutz; und seyd besser, als ihr selbst denkt.

Oder ihr andern, die ihr nicht in diesem Falle seyd, die ihr eures Herzens Meinung nicht an den Tag gebt, sondern sie sorgfältig in euer Inneres verschlieſst, und bei euern Handlungen ehrwürdige Zwecke vorwendet, die ihr selbst nicht habt; warum thut ihr dies? Wenn ihr dadurch bloſs eure Mitmenschen betrügen wollt, um sie besser zu Beförderung eurer Zwecke brauchen zu können; so erkennt ihr ja

allerdings durch euer Handeln an, daſs es in denselben eine höhere, und edlere Triebfeder gebe, als die des Eigennutzes, da ihr euch derselben bedient, auf sie baut, nach ihr eure Maaſsregeln nehmt. Abermals sonach widerspricht eure Meinung, daſs nichts höheres in der menschlichen Natur sey, als Eigennutz, eurem Verfahren, welches etwas höheres voraussetzt, und bei dieser Voraussetzung wohl von Statten geht. Im Handeln wenigstens, wo das Innere des Menschen, sich am sichersten entdeckt, könnt ihr euch nicht entbrechen ein höheres Princip in dem Menschen anzuerkennen; dies aber könnt ihr nur aus euch selbst, aus eurer tiefen Empfindung haben, und nur so es auf andere übertragen. Auch ihr also seyd nicht so leer von allem Guten, als ihr geglaubt habt.

Mit einem Worte: es giebt keinen nur ein wenig gebildeten Menschen — vom rohen Naturmenschen ist hier nicht die Rede; über dessen Bildung ist schon oben gesprochen worden — der nicht zuweilen Handlungen vollzöge, die sich nicht aus dem bloſsen Princip der egoistischen Selbstliebe, oder aus der Voraussetzung desselben bei andern, erklären lassen. Auf diese Handlungen, und auf das demselben zu Grunde liegende Princip muſs man sie aufmerksam machen.

Damit gegen diesen Satz nicht eingewendet werde, was wir oben selbst erwiesen: die theoretische Überzeugung läſst sich nicht erzwingen; wie könnte man denn also sicher darauf rechnen, den andern zu überzeugen,

zeugen, dafs allerdings noch etwas Gutes in ihm sey, setze ich hinzu: in unserm Falle kann man darauf sicher rechnen, denn das Herz des zu überzeugenden ist unserm Vortrage schon im Voraus geneigt. Jeder möchte sich gern achten können, wenn es nur möglich wäre, darauf kann man sicher rechnen. Man kann sonach seinen Beifall ganz gewifs erwarten, wenn man ihm zeigt, dafs aufs wenigste seine Anlagen der Achtung würdig sind.

Auf diese Grundlage läfst sich nun allmählig eine moralische Denkart aufbauen.

V.

Wir gehen zu dem Punkte zurück, den wir oben auf unserm Wege liegen liefsen. Man mufs, um den Affekt der Achtung in dem Menschen zu entwickeln, ihnen etwas Achtungswerthes zeigen; sagten wir oben; aber man hat darzu kein besseres Mittel an der Hand, als sein eignes gutes Beispiel. — Es geht daraus hervor, *die Pflicht des guten Beispiels.*

Man sieht sehr oft diese Pflicht ganz unrichtig an; als ob man verbunden seyn könnte, dieses oder jenes, was man aufserdem nicht zu thun gebraucht hätte, (etwa in die Kirche, zum Abendmahle gehen u. dgl.) um des blofsen guten Beispiels willen, zu thun. Aber es giebt, wie wir schon oben gesehen haben, auf dem Gebiete des Sittengesetzes keine gleichgültigen Handlungen; dieses Gesetz umfafst und bestimmt schlechthin alles, was durch Freiheit geschehen kann.

Was mir geboten ist, mufs ich schlechthin thun, um der Sache willen; ohne alle Rücksicht auf das Beispiel; was mir verboten ist, darf ich schlechthin nicht thun, gleichfalls ohne alle Rücksicht auf das Beispiel. Etwas pflichtwidriges giebt nothwendig ein böses Beispiel; und aus dem unmoralischen kommt nie etwas Gutes. Mehr aber thun, als mir geboten ist, kann ich nicht, da die Pflicht ohnedies alle meine Kräfte, und meine ganze Zeit in Beschlag nimmt. Es kann sonach gar keine Handlungen geben, deren letzter Zweck das gute Beispiel wäre, und die blofs um desselben willen geschähen. Die Pflicht des Beispiels geht schlechthin nicht auf die *Materie* der Handlungen. Vielleicht aber geht sie auf die *Form* derselben, und so ist es allerdings.

Nemlich, das Sittengesetz macht es blofs zur Pflicht, dafs das Gebotene geschehe; ob es öffentlich, oder im Geheim, mit Bekanntmachung der Grundsätze, nach welchen es geschieht, oder ohne ihre Bekanntmachung geschehe, darüber entscheidet es an sich, und in wiefern es auf die blofse Handlung geht, nichts. Sieht man aber darauf, dafs wir ein gutes Beispiel, welches freilich nichts weiter helfen soll, noch kann, als dafs es Achtung für die Tugend einflöfse, schuldig sey, so ist dies nicht mehr gleichgültig, sondern es ist uns die höchste *Publicität* unserer Maximen, und Handlungen geboten.

Zuförderst über den *innern Charakter* dieser *Publicität.* Die Absicht derselben ist Achtung einzuflöfsen, für das Achtungswerthe; aber die Achtung

läfs

läfst sich nicht erzwingen, und erkünsteln, sondern sie giebt sich freiwillig und unvermerkt. Mithin mufs der Tugendhafte diese Absicht nicht merken lassen; und da er ja alles soll merken lassen, was ihm im Herzen ist, auch andere gar wohl bemerken, was wirklich da ist; mufs er diese Absicht in Beziehung auf Einzelne gar nicht haben. Er läfst unbefangen das Innerste seines Herzens sich äufserlich abbilden, ohne weiter etwas zu thun, um andere darauf aufmerksam zu machen.

Dies ist der äufsere Charakter des offnen Mannes. Er geht seinen Weg gerade fort, redet und handelt allenthalben, gerade so wie es ihm um das Herz ist, und wie er es für pflichtmäfsig hält, ohne dabei weder rechts noch links zu sehen, ob man ihn beobachte oder nicht, und ohne zu lauschen, und zu fragen, was man etwa zu seiner Handelsweise sage: denn darzu hat er nicht Zeit: seine Zeit ist durch die Vollbringung seiner Pflicht besetzt. Aber eben darum verbirgt er sich auch nie, weil er eben so wenig Zeit hat, auf Heimlichkeit und Verborgenheit zu sinnen. Wird aber über ihn geurtheilt, so steht er auch jedem Urtheile Rede, vertheidigt sich, wenn ihm seiner Überzeugung nach Unrecht geschieht, beschönigt seine Handlung nicht, wenn er seines Unrechts überführt ist. — Es giebt wohl keinen schönern Zug in einem menschlichen Charakter, als die Offenheit; und keinen gefährlichern, als die Versteckheit. Gerader und offner Sinn führt wenigstens zur Rechtschaffenheit, wenn er es auch nicht selbst ist: aber wer sich versteckt, der hat eine heimliche

Furcht vor der Wahrheit, hat irgend ein tiefes Gebrechen, das er nicht entdecken lassen möchte; und er ist nicht füglich zu bessern, ehe er nicht jene Wahrheitsscheu ablegt.

Dem Gleifsner ist es Zweck, bemerkt zu seyn. Man wird diesen Charakter in andern, und worauf es uns eigentlich am meisten ankommen mufs, in *sich selbst* von dem der Offenheit leicht durch folgendes Merkmal unterscheiden. Der Gleifsner macht gewöhnlich Zurüstungen, deren es zur Erreichung seines Zwecks gar nicht bedarf, und die sonach nur die Absicht haben können, Aufsehen zu erregen: der offne Mann thut nichts mehr, als gerade zur Erreichung seines Zwecks gehört.

Der offne Mann behauptet zuförderst diese Publicität über seine Maximen. Seine herrschende Maxime soll die seyn, seine Pflicht zu thun, schlechthin um der Pflicht willen. Aus diesem letztern Bewegungsgrunde nun macht er schlechthin kein Geheimnifs. Seiner Unterwürfigkeit unter etwas höheres, und gröfseres, als eines Aberglaubens sich zu schämen; sich selbst zum Gotte des Weltalls aufstellen zu wollen, ist äufserst verächtlich. Dem, was man für andere aus Pflichtgefühl gethan hat, oder wenigstens hätte thun sollen, einen andern Namen geben, es ihnen für besondere Freundschaft, und Vorliebe, für Grofsmuth, für Gnade und dergl. anrechnen, ist eben so verächtlich.

Dieselbe Publicität ist in seinem Handeln, wie sich aus der Publicität der Maximen schon von selbst versteht, da es gar nicht Maximen sind, wenn sie nicht in Handlungen gesetzt werden, und man niemand überzeugen kann, daſs dies die unsrigen wirklich sind, auſser durch Handeln. Bloſses tugendhaftes Geschwätz taugt zu nichts, und giebt gar kein gutes, sondern ein sehr schlimmes Beispiel, indem es den Unglauben an Tugend bestärkt. In dieser Rücksicht zeigt sich der offne Mann besonders consequent. Seine Thaten sind wie seine Worte.

Übersicht

der besondern Pflichten.

§. 26.

Über das Verhältniſs der besondern Pflichten zu den allgemeinen; und Eintheilung der besondern Pflichten.

Was das Verhältniſs der besondern zu den allgemeinen Pflichten anbelangt, so ist darüber nur folgendes zu erinnern.

Den Zweck der Vernunft zu befördern, ist die Einzige Pflicht aller: diese faſst alle andern in sich;

 be-

besondere Pflichten sind Pflichten lediglich, in wiefern sie sich auf Erreichung jenes Hauptzwecks beziehen. Ich soll die besondere Pflicht meines Standes, und Berufs üben, nicht schlechthin, weil ich es soll, sondern weil ich an meinem Orte dadurch den Vernunftzweck befördere. Ich soll die besondere Pflicht als Mittel zur Vollbringung der allgemeinen Pflicht aller Menschen betrachten, schlechterdings nicht als Zweck; und lediglich und bloſs in so fern thue ich in der Erfüllung der besondern Obliegenheiten meines Standes, und Berufs, meine Pflicht, in wiefern ich sie *um der Pflicht überhaupt* willen erfülle. Der Satz: jeder thut durch redliche Erfüllung seiner besondern Standesobliegenheiten seine Pflicht, ist sonach mit dieser Einschränkung zu verstehen: in wiefern er sie lediglich aus Pflicht, und um der Pflicht willen erfüllt. Denn es lassen sich noch viele andere Bewegungsgründe denken, die einen Menschen zu der fleiſsigsten Beobachtung dieser Obliegenheiten bewegen können, z. B. eine natürliche Vorliebe, und Neigung für seinen Beruf, Furcht vor Tadel und Strafe, Ehrgeiz und dergl. Wer durch diese Bewegungsgründe getrieben wird, der thut zwar, *was* er soll, und handelt legal, aber er thut es nicht, *wie* er soll, er handelt nicht *moralisch.* Ob also jemand in seinem Stande wirklich *seine Pflicht* erfülle, darüber kann nur er selbst, vor seinem eignen Gewissen, sich Rechenschaft geben. Dies eine Bemerkung über die nothwendige *Form* des Willens bei den besondern Pflichten.

Wir haben noch eine andere über die *Materie* desselben hinzuzusetzen, wodurch wir zugleich ein

Krite-

Kriterium erhalten, woran jeder erkennen kann, ob er seinen Standesobliegenheiten aus Liebe zur Pflicht Genüge leiste, oder nicht. Nemlich; wenn Stand und Beruf absolut nicht Zweck an sich, sondern nur Mittel ist für die Erreichung des Zwecks, so ist es, da es widersinnig ist, das Mittel über den Zweck zu setzen, unerlaubt, und pflichtwidrig die Tugend seinem Stande und Berufe aufzuopfern.

Die durch den letztern vorgeschriebenen Verrichtungen, und die die Möglichkeit derselben bedingenden Rechte können zuweilen dem Vernunftzwecke Abbruch thun. Wem sein Stand und Beruf letzter Zweck ist, wer ihn sonach aus einem andern Grunde verwaltet, als aus Pflichtgefühl, der setzt sie dennoch durch, weil er gar keine höhere Aussicht kennt, und nichts weiſs, als daſs er das und das thun, und behaupten solle. Wer ihn als Mittel betrachtet, der setzt sie alsdann sicherlich nicht durch, weil sie jetzt nicht auf Beförderung des Zwecks, sondern vielmehr zu dessen Verhinderung wirken. Ich werde im Fortgange der Untersuchung bei den einzelnen Standes- und Berufspflichten diese allgemeine Anmerkung besonders anwenden, und die Folge derselben für die bestimmten Stände zeigen, wodurch zugleich sie selbst klärer werden wird.

Was die Eintheilung unserer Übersicht der besondern Pflichten anbelangt, welche sich auf eine Eintheilung der besondern menschlichen Verhältnisse, die man Stände nennt, gründen muſs, so sind die Verhältnisse der Menschen zuförderst entweder *natürliche*, solche, die auf einer Natureinrich-

tung beruhen, oder *künstliche*, solche die sich auf eine zufällige, und freie Willensbestimmung gründen. — Man hört in der Sprache des gemeinen Lebens oft *Stand* und *Beruf* verbinden. Das erstere Wort zeigt offenbar etwas festeres, bestehenderes an, als das zweite, in welchem das Merkmal der Freiheit und einer Wechselwirkung freier Wesen mit enthalten ist. Wir können sonach, ohne daſs ich eben behaupten will, daſs der gemeine Sprachgebrauch es so verstehe, oder, als ob ich dem Sprachgebrauche Gesetze vorschreiben wollte, lediglich für *diese unsere* Untersuchung, das erstere den *Stand*, das zweite den *Beruf* des Menschen nennen. —

§. 27.

Über die Pflichten des Menschen nach seinem besondern natürlichen Stande.

Es giebt unter den vernünftig sinnlichen Wesen, die wir Menschen nennen, nur folgende zwei natürliche Verhältnisse, welche beide sich auf die Natur-Einrichtung zur Fortpflanzung des Geschlechts gründen; das Verhältniſs der *Ehegatten zu einander:* und das *Verhältniſs der Eltern und der Kinder*. Von beiden haben wir in unserm Naturrechte ausführlich gesprochen. Wir fassen das dort gesagte hier nur kurz zusammen, und verweisen über die weitere Erörterung unsre Leser dorthin.

A) *Vom Verhältnisse der Ehegatten.*

I.

Das Verhältniſs der Ehegatten gründet sich, wie gesagt, auf eine Veranstaltung der Natur in zwei verschiedenen Geschlechtern zur Fortpflanzung der Gattung. Das Mittel, dessen sich die Natur hier eben so, wie allenthalben, zur Erreichung ihres Zwecks in freien Wesen, bedient, ist ein natürlicher Trieb; und das Verhältniſs dieses besondern Triebes zur Freiheit, wie das aller Naturtriebe: welches oben zur Gnüge erörtert worden. Der Trieb selbst läſst sich durch Freiheit weder erzeugen, noch vernichten; er ist gegeben. Nur — und diese Regel gilt beim Naturtriebe zur Vereinigung der Geschlechter strenger, als bei irgend einem andern Naturtriebe — nur in wiefern die Handlung des freien Wesens unmittelbar durch den Trieb hervorgebracht ist, wird der Naturzweck erreicht. Der Begriff kann nur verhindern oder verstatten, daſs der Trieb zur Handlung werde; ihn selbst ausrotten, oder sich an seine Stelle setzen, so daſs die Handlung *unmittelbar* im Zweckbegriffe, und nicht bloſs *vermittelst* seiner im Triebe begründet sey, kann er nicht. Das Menschengeschlecht wird nicht nach Begriffen, zufolge freier Willens-Entschlüsse, fortgepflanzt.

Es wäre sonach auf den ersten Anblick über die Befriedigung dieses Naturtriebes bloſs dasselbe zu sagen, was über die Befriedigung des Naturtriebes überhaupt gesagt worden. Der Trieb muſs wirklich da seyn, und nicht etwa ein Bedürfniſs durch die Einbildungskraft erkünstelt werden. Seine Befriedigung

digung darf man sich lediglich, als Mittel für den Zweck erlauben. Der nächste Zweck ist hier die Fortpflanzung unserer Gattung. Dieser Zweck ist wieder zu beziehen auf unsern höchsten Endzweck; den, daſs die Vernunft herrschend werde. Es wird sich jedoch noch eine ganz andere weniger physische Ansicht dieses Triebes ergeben, und in so fern ist das Gebot, sich die Befriedigung desselben nur als Mittel zur Fortpflanzung der Gattung zu erlauben, schon vorläufig darauf einzuschränken, daſs wenigstens die Schuld an uns nicht liegen dürfe, daſs dieser Zweck dadurch nicht erreicht wird.

II.

Unsere Untersuchung wäre geendigt, und es gäbe kein eheliches Verhältniſs, und keine Pflichten desselben, wenn der Naturzweck bloſse *Thätigkeit* zweier Personen erfoderte. Es ist bekannt, und so eben wieder erinnert, unter welchen Bedingungen es erlaubt sey, auf Auffoderung des Naturtriebes zu handeln; und es macht eben so wenig Schwierigkeit, eine freie Wechselwirkung zweier Personen, wenn nur beide eingewilliget haben, als erlaubt zu denken.

So verhält es sich nun hier nicht. Die besondere Einrichtung der Natur ist diese, daſs in der Gemeinschaft der Geschlechter, für die Fortpflanzung der Gattung, nur das eine Geschlecht sich thätig, das andere aber sich lediglich leidend verhalte. (Die nähere Bestimmung dieser Einrichtung, und den Grund derselben findet man in meinem Naturrechte.) Aus die-

diesem einzigen Grunde entstehen die zartesten Verhältnisse unter den Menschen.

Es ist unmöglich, dafs in einem vernünftigen Wesen ein Trieb sey, sich nur leidend zu verhalten, sich nur hinzugeben einem fremden Einflusse, als blofser Gegenstand eines Gebrauchs. Blofses Leiden widerspricht der Vernunft geradezu, und hebt sie auf. So gewifs daher Vernunft im Weibe wohnt, und in die Bildung ihres Charakters Einflufs gehabt hat, kann der Geschlechtstrieb desselben nicht erscheinen, als Trieb zu einem blofsen Leiden, sondern er mufs sich gleichfalls in einen Trieb zur Thätigkeit verwandeln. Unbeschadet der Natureinrichtung, welche denn doch daneben auch bestehen mufs, kann dies nur ein Trieb seyn, einen Mann, nicht sich selbst, zu befriedigen; sich hinzugeben; nicht um sein selbst, sondern um des andern willen. Ein solcher Trieb heifst *Liebe*. Liebe ist Natur, und Vernunft in ihrer ursprünglichsten Vereinigung.

Man kann nicht sagen, es sey die Pflicht des Weibes zu lieben, weil der Liebe ein Naturtrieb, der nicht von der Freiheit abhängt, beigemischt ist; aber man kann sagen, dafs da, wo auch nur einige Anlage zur Moralität ist, der Naturtrieb nicht anders, als unter der Gestalt der Liebe erscheinen könne. Der Geschlechtstrieb des Weibes in seiner Rohheit ist das widrigste, und ekelhafteste, was es in der Natur giebt; und zugleich zeigt er die absolute Abwesenheit aller Sittlichkeit. Die Unkeuschheit des Herzens beim Weibe, welche eben darinn liegt, dafs der Geschlechtstrieb sich in ihr unmittelbar äufsert, wenn

er

er auch aus anderweitigen Gründen nie in Handlungen ausbräche, ist die Grundlage zu allen Lastern; dagegen die weibliche Reinigkeit und Keuschheit, die eben darin besteht, dafs ihr Geschlechtstrieb sich nie, als solcher, sondern nur in der Gestalt der Liebe zeige, die Quelle alles Edeln und Grofsen in der weiblichen Seele. Für das Weib ist Keuschheit das Princip aller Moralität.

III.

Ergiebt sich das Weib aus Liebe einem Manne, so entsteht dadurch moralisch nothwendig eine *Ehe.*

Zuförderst von des Weibes Seite. Dadurch, dafs sie sich giebt, giebt sie sich ganz, mit allem ihren Vermögen, ihren Kräften, ihrem Willen, kurz ihrem empirischen Ich; und sie giebt sich auf *ewig*. Zuförderst *ganz:* sie giebt ihre Persönlichkeit; nähme sie nun etwas aus von der Unterwerfung, so müfste dieses ausgenommene für sie einen höhern Werth haben, als ihre Person, welches die äufserste Geringschätzung und Herabwürdigung der letztern wäre, die mit moralischer Denkart schlechthin nicht beisammen bestehen kann. Dann — sie giebt sich auf *ewig*, ihrer Voraussetzung nach. Nur unter der Voraussetzung, dafs sie selbst sich ganz ohne Vorbehalt, ihr Leben, und ihren Willen, an den Geliebten verloren habe, und dafs sie nicht anders könne, als sein seyn, geschieht ihre Ergebung aus Liebe, und besteht neben der Sittlichkeit. Könnte sie sich aber in der Stunde der Ergebung zu irgend einer Zeit anders denken, denn als die seinige, so fände sie sich

nicht

nicht gedrungen, welches der Voraussetzung widerspricht, und die Sittlichkeit aufhebt.

Im bloſsen Begriffe der Liebe ist der der Ehe, in der so eben angegebenen Bedeutung, enthalten, und sagen: ein sittliches Weib kann sich nur der Liebe geben, heiſst zugleich sagen: sie kann sich nur unter Voraussetzung einer Ehe geben.

Von des Mannes Seite. Es beruht der ganze sittliche Charakter des Weibes auf den angegebenen Bedingungen. Aber kein Mensch darf das Opfer eines menschlichen Charakters fodern. Der Mann kann daher die Ergebung des Weibes, nur auf die Bedingungen annehmen, auf welche sie allein dieselbe machen kann; ausserdem würde er sie nicht behandeln, als ein moralisches Wesen, sondern als eine bloſse Sache. — Selbst wenn ein Weib freiwillig sich auf andere Bedingungen antrüge, könnte der Mann ihre Unterwerfung nicht annehmen; und es gilt hier keineswegs der Rechts-Satz: wer nach seinem Willen behandelt wird, dem geschieht nicht Unrecht. Wir können von der Unmoralität des andern — hier ist es absolute Verworfenheit — nicht Gebrauch machen, ohne daſs die Vergehung desselben auch auf unsre Rechnung komme.

Es geht aus diesen Sätzen hervor, daſs die Befriedigung des Geschlechtstriebes nur in der Ehe (in dem angezeigten Sinne des Worts) erlaubt, auſser ihr aber beim Weibe gänzliche Wegwerfung ihres sittlichen Charakters, beim Manne Theilnahme an diesem Verbrechen, und Benutzung einer thierischen

Nei-

Neigung sey. Es ist gar keine Verbindung zwischen Personen beiderlei Geschlechts zur Befriedigung ihres Triebes moralisch möglich, aufser der einer vollkommenen und unzertrennlichen Ehe. In der Ehe aber erhält die Geschlechtsvereinigung, die an sich das Gepräge der thierischen Rohheit trägt, einen ganz andern, dem vernünftigen Wesen würdigen Charakter. Sie wird eine gänzliche Verschmelzung zweier vernünftiger Individuen in Eins; unbedingte Hingebung von des Weibes Seite, Gelübd der innigsten Zärtlichkeit, und Grofsmuth von des Mannes Seite. Die weibliche Reinheit bleibt auch in der Ehe, und nur in ihr unverletzt; das Weib giebt sich immer nur der Liebe und selbst bei'm Manne erhält der Naturtrieb, den er sich aufserdem wohl gestehen dürfte, eine andere Gestalt; er wird zur Gegenliebe.

Dieses Verhältnifs der Ehegatten verbreitet sich durch alle ihre gegenseitigen Beziehungen; die Innigkeit desselben wächst mit der Fortdauer der Ehe. Die Frau kann nie aufhören, gänzlich an ihrem Manne zu hängen, und in ihn ohne Vorbehalt verlohren zu seyn, ohne in ihren eignen Augen ihre Würde aufgeben, und glauben zu müssen, dafs ihr eigner Geschlechtstrieb sie zur Unterwerfung bewegt haben müsse, da es die Liebe nicht habe seyn können. Der Mann kann nicht aufhören, ihr alles, und mehr als sie ihm gegeben hat, zurückzugeben, achtungswürdig, und edel zu seyn, weil nicht blofs ihr zeitliches Schicksal, sondern sogar das Vertrauen, welches dieselbe in ihren eignen Charakter setze, von seinem Betragen abhängt. — Es sind über das eheliche

Ver-

Verhältnifs keine Gebote anzugeben. Ist dasselbe, wie es seyn soll, so ist es sich selbst sein Gebot; ist es nicht so, so ist es ein einziges zusammenhängendes Verbrechen, das der Verbesserung durch Sittenregeln ganz unfähig ist.

Nur will ich eine Folgerung angeben.

Es ist die absolute Bestimmung eines jeden Individuum beider Geschlechter, sich zu verehlichen. Der physische Mensch ist nicht Mann oder Weib, sondern er ist beides; eben so der moralische. Es giebt Seiten des menschlichen Charakters, und gerade die edelsten desselben, die nur in der Ehe ausgebildet werden können; die hingebende Liebe des Weibes; die alles für seine Gesellin aufopfernde Grofsmuth des Mannes; die Nothwendigkeit, ehrwürdig zu seyn, wenn man es nicht um sein Selbst willen wollte, um des Gatten willen; die wahre Freundschaft — Freundschaft ist nur in der Ehe möglich, da aber erfolgt sie nothwendig — Vater- und Mutter-Empfindungen, u. s. w. Das ursprüngliche Bestreben des Menschen ist egoistisch; in der Ehe leitet ihn selbst die Natur, sich in andern zu vergessen; und die eheliche Verbindung beider Geschlechter ist der einige Weg von Natur aus den Menschen zu veredlen. Die unverheirathete Person ist nur zur Hälfte ein Mensch.

Nun läfst sich zwar freilich keinem Weibe sagen: du sollst lieben; keinem Manne: du sollst geliebt werden, und wieder lieben; weil dies nicht ganz von der Freiheit abhängt. Aber dies läfst sich als

 abso-

absolutes Gebot aufstellen; daſs es nicht mit unserm Wissen an uns liegen müsse, daſs wir unverehlicht bleiben. Der deutlich gedachte Vorsatz, sich nie zu verehlichen, ist absolut pflichtwidrig. Ohne seine Schuld unverheirathet bleiben, ist ein groſses Unglück; durch seine Schuld, eine groſse Schuld. — Es ist nicht erlaubt diesen Zweck andern Zwecken aufzuopfern, etwa dem Dienste der Kirche, Staats- und Familien-Absichten, oder der Ruhe des spekulativen Lebens, und dergl. denn der Zweck, ein ganzer Mensch zu seyn, ist höher, als jeder andere Zweck.

B) *Über das Verhältniſs der Eltern, und Kinder, und die aus diesem Verhältniſs entspringenden gegenseitigen Pflichten.*

Es ist hier nicht die Rede von den gegenseitigen Pflichten der Älteren überhaupt gegen die Kinder, als unerzogene und unerfahrne überhaupt. Es lieſse sich allerdings darüber vieles sagen, aber es ist nicht das, was wir gegenwärtig zu untersuchen haben. Es ist die Rede von den gegenseitigen Pflichten der Eltern und der bestimmten aus ihnen erzeugten Kinder. Das Verhältniſs zwischen ihnen gründet sich nicht auf einen frei entworfnen Begriff, sondern auf eine Naturanstalt, und es ist nöthig, diese aufzuzeigen, und das sittliche Verhältniſs aus ihr zu entwickeln. —

I.

Zwischen dem Vater und dem Kinde ist absolut kein natürlicher, von Freiheit geleiteter, und mit

Be-

Bewuſstseyn verknüpfter Zusammenhang. Der Akt der Zeugung, auf welchen einige Philosophen Rechte und Pflichten gründen wollen, geschieht als solcher, ohne Freiheit, und Bewuſstseyn, und es entsteht durch ihn keine Erkenntniſs des erzeugten. — Wohl aber ist ein solcher mit Bewuſstseyn verknüpfter natürlicher Zusammenhang zwischen der Mutter und dem Kinde. In ihrem Leibe erzeugt sich die Frucht; und ihre eigne Erhaltung ist an die Erhaltung, und die Gesundheit der letztern mit gebunden; und zwar mit ihrem eignen Bewuſstseyn. Sie weiſs, welchem Gegenstande sie diese anhaltende, stets wiederkehrende Sorgfalt schenkt, und wird auf diese Weise gewöhnt, das Leben derselben, als einen Theil ihres eignen Lebens anzusehen. Das Kind wird mit Lebensgefahr der Mutter unter Schmerzen geboren. Die Erscheinung desselben ist für die Mutter zugleich das Ende ihrer Schmerzen; nothwendig ein erfreuender Augenblick. Die animalische Vereinigung beider dauert noch einige Zeit fort; und in der Mutter wird die Nahrung des Kindes bereitet, welche zu geben die erstere nicht weniger Bedürfniſs fühlt, als das letztere, dieselbe zu nehmen. Die Mutter erhält ihr Kind aus Bedürfniſs, und so ist es bei den Thieren auch.

Nun ist es schlechthin gegen die Würde eines vernünftigen Wesens, durch einen bloſsen Naturinstinkt getrieben zu werden. Ausgerottet zwar kann und soll dieser Instinkt nicht werden; aber in Vereinigung mit Vernunft und Freiheit wird er, gerade wie wir oben vom Geschlechtstriebe des Weibes ge-

sehen, unter einer andern Gestalt erscheinen. Welches könnte diese Gestalt seyn? Nach der bloſsen Natureinrichtung war das Bedürfniſs des Kindes physisches Bedürfniſs der Mutter. Setzen wir ein Wesen mit Bewuſstseyn, und Freiheit, so wird dieser bloſse Naturtrieb sich in Empfindung und Affekt verwandeln; an die Stelle des physischen Bedürfnisses wird ein *Herzens*-Bedürfniſs treten, die Erhaltung des Kindes zu ihrer eignen mit Freiheit zu machen. Dieser Affekt ist der des *Mitleids* und *Erbarmens*. Man kann vom mütterlichen Mitleid eben so wenig, als von der Liebe, sagen, daſs es Pflicht sey: es geht vielmehr aus der ursprünglichen Vereinigung des Naturtriebes mit der Vernunft nothwendig hervor; aber man kann von beiden sagen, daſs sie die Möglichkeit aller Moralität bedingen. Ein Weib, das der Empfindung der mütterlichen Zärtlichkeit nicht fähig wäre, von derselben könnte man ohne Zweifel sagen, daſs sie sich nicht über die Thierheit erhöbe. Hinterher tritt erst die Freiheit, und mit derselben ein Pflichtgebot ein. Es ist der Mutter zuzumuthen, diesen Empfindungen sich zu überlassen, sie in sich zu stärken, und alles, was ihnen Abbruch thun könnte, zu unterdrücken.

Die Liebe des Vaters zu seinem Kinde ist, — alles abgerechnet, was unsre bürgerliche Verfassung, die Meinung, die Einbildungskraft, und dergl. bewirkt — nur eine *mittelbare* Liebe. Sie entspringt aus seiner Liebe zur Mutter. Eheliche Zärtlichkeit macht es ihm zur Freude, und zur Pflicht, die Empfindungen seiner Gattin zu theilen; und so entsteht

in

in ihm selbst Liebe für sein Kind, und Sorge für seine Erhaltung.

Die erste Pflicht beider Eltern gegen das aus ihrer Verbindung erzeugte Kind ist die Sorgfalt für seine Erhaltung.

II.

Ich setze voraus, wie es seyn würde, wenn wir der Natur treuer wären, und seyn könnten; daſs Mann und Weib stets beisammen leben, zusammen arbeiten u. s. f. daſs sonach, da das Kind um seiner Erhaltung willen unter ihren Augen seyn muſs, sie auch mit ihm zusammen lebten. Sie würden, da der Mensch nur zu geneigt ist, auf alles auſser ihm den Begriff der Vernunft und Freiheit zu übertragen, denselben Begriff auch auf ihr Kind übertragen, dasselbe nach dieser Voraussetzung behandeln, und da könnte es nicht fehlen, daſs nicht bald Spuren der, vermittelst dieser Wechselwirkung in ihm aufgeforderten, Vernunft sich zeigten.

Freiheit gehört gleichfalls nach den nothwendigen Begriffen freier Wesen zum Wohlseyn, und da die Eltern ihr Kind lieben, mithin sein Wohlseyn wünschen, so können sie ihm die Freiheit überhaupt nicht rauben wollen. Da sie aber zugleich über seine Erhaltung, als einen durch Natur und Pflicht gebotenen Zweck wachen, so können sie die erstere nur in so weit begünstigen und zulassen, als die Erhaltung des Kindes dabei möglich ist.

Dies ist der erste Begriff der Erziehung, oder wie man diesen Theil derselben ins besondere nen-

nen könnte, die *Zucht*. Es ist Pflicht der Eltern, ihr Kind zu erhalten; es ist ihre Pflicht, die Freiheit in ihm zu schonen, und zu begünstigen; es ist, in wiefern die letztere der erstern Abbruch thun könnte, ihre Pflicht, den Gebrauch derselben ihrem höchsten Zwecke mit dem Kinde unterzuordnen: d. h. die Zucht ist Pflicht.

Bald tritt die Pflicht einer höhern Erziehung ein, der Erziehung zur Moralität. Und dies aus folgendem Grunde.

Die Eltern haben die Freiheit — vor der Hand nur die formelle — des Kindes entdeckt: aber jedes freie Wesen ist der Moralität fähig, und soll darzu gebildet werden, mithin auch dieses. Nun müssen sie, um seiner physischen Erhaltung willen, die ihnen ausschliefsend aufgelegt ist, dasselbe bei sich haben: sie sonach allein sind es, die dasselbe auch zur Moralität erziehen können.

Es liegt in dieser Pflicht der moralischen Erziehung folgendes. Zuförderst die Pflicht, die Kräfte des Kindes zweckmäfsig zu bilden, damit es ein gutes Werkzeug zur Beförderung des Vernunftzwecks seyn könne; also *Geschicklichkeit* bei ihm hervorzubringen. Dies ist — im Vorbeigehn sey es gesagt, da es hier unsere Absicht nicht seyn kann, die Theorie der Erziehung zu erschöpfen — dies ist denn auch der eigentliche Zweck der Erziehung, so fern sie von Kunst und Regeln abhängt, die freien Kräfte des Zöglings zu entwickeln, und zu bilden. Dann die Pflicht, der gebildeten Freiheit des Zöglings eine morali-

ralische Richtung zu geben, welches auf keine andere, als die schon angegebene Weise der Beförderung der Moralität aufser uns überhaupt geschehen kann.

III.

Welches ist nun in der Erziehung das gegenseitige Verhältnifs der Eltern und der Kinder?

Es ist oft Pflicht der Eltern, die Freiheit ihrer Kinder zu beschränken, theils um ihrer Erhaltung willen; einen Gebrauch, der dieser nachtheilig wäre, können sie nicht zugeben; theils um ihrer Bildung willen zur Geschicklichkeit. Sie müssen in der letztern Rücksicht dieselben anhalten, dahin abzweckende Handlungen zu thun, und andere, die weder mit dem ersten Zweck der Erhaltung, noch mit dem letztern der Bildung im Zusammenhange stehen, zu unterlassen; weil diese überflüssig, und nur Zeit - und Kraft - Verlust sind. Um der Moralität willen haben sie die Freiheit derselben nicht einzuschränken: denn nur in wiefern mit Freiheit etwas gethan, oder unterlassen wird, ist es moralisch.

Über das Recht der Eltern, zu Beschränkung der Freiheit ihrer Kinder kann kaum die Frage entstehen. Ich mufs die formelle Freiheit eines jeden Menschen darum schonen, weil ich ihn für ein moralisch ausgebildetes Wesen, und seine Freiheit für ein Mittel zur Beförderung des Vernunftzwecks halten mufs. Richter über ihn kann ich nicht seyn: denn er ist mir gleich. Mein Kind aber betrachte ich nicht als moralisch ausgebildetes Wesen, sondern

als ein erst zu bildendes; und so eben wird es mir durch die Pflicht, dasselbe zu erziehen, gegeben. Für den gleichen Zweck sonach, für welchen ich die Freiheit derer, die mir gleich sind, schonen muſs, muſs ich die meines Kindes beschränken.

Es ist Pflicht der Eltern die Freiheit der Kinder zu beschränken, wie fern ihr Gebrauch dem Zwecke der Erziehung nachtheilig seyn könnte: aber auch nur in so fern. Jede andere Beschränkung ist pflichtwidrig: denn sie ist zweckwidrig: *ihre Freiheit* soll ja gebildet werden; sie müssen sonach Freiheit haben für die mögliche Bildung. Eltern sollen ihren Kindern nicht aus bloſsem Eigensinne verbieten, und damit, wie sie sagen, ihnen der Wille gebrochen werde. Nur der gegen den Zweck der Erziehung laufende Wille soll gebrochen werden. Willen überhaupt aber sollen sie haben: man erzieht freie Wesen, nicht aber willenlose Maschinen zum Gebrauche des ersten des besten, der sich ihrer bemächtigen wird. Doch sind hierüber die Eltern allein ihre eignen Richter, und haben dies mit sich selbst vor ihrem Gewissen auszumachen.

Findet sich kein anderes Mittel, die Kinder dem Zwecke der Erziehung zu unterwerfen, als Zwang, so haben die Eltern das Zwangsrecht; und es ist dann ihnen Pflicht, die Kinder zu zwingen, nachdem der pflichtmäſsige Zweck nur auf diese Weise zu erreichen ist.

Wird das Kind gezwungen, so ist es, und bleibt es, bloſses Object des Handelns der Eltern. Freiheit

hat

hat es nur innerhalb der Sphäre, wo der Zwang aufhört, und diese Freiheit ist zu betrachten, als das Resultat der Handlungen der Eltern. Die Handlungen der Kinder haben sonach nicht die mindeste Moralität, denn sie sind erzwungen.

Nun aber soll doch Moralität im Kinde entwickelt werden: es muſs sonach etwas als Resultat seiner eignen Freiheit übrig bleiben, und dieses Übrigbleibende ist der *freie Gehorsam* des Kindes. Dieser freie Gehorsam besteht darin, daſs die Kinder ohne Zwangsmittel, und ohne Furcht derselben, freiwillig thun, was die Eltern befehlen, freiwillig unterlassen, was sie verbieten, *darum*, *weil* sie es verboten, oder befohlen haben. Denn sind die Kinder selbst von der Güte und Zweckmäſsigkeit des befohlnen überzeugt, so überzeugt, daſs schon ihre eigne Neigung sie dahin treibt, so ist kein Gehorsam da, sondern Einsicht. Gehorsam gründet sich nicht auf die besondere Einsicht in die Güte desjenigen, was nun eben befohlen ist, sondern auf den kindlichen Glauben an die höhere Weisheit und an die Güte der Eltern überhaupt.

Man kann, so wenig man sagen konnte, die Liebe, oder das Mitleid des Weibes sey Pflicht, eben so wenig sagen, dieser kindliche Gehorsam sey Pflicht: aber er geht aus der Anlage zur Moralität, und pflichtmäſsigen Gesinnung überhaupt hervor, und findet, bei richtiger Behandlung der Kinder, sich von selbst: denn er kann sich auf nichts gründen, als auf die Achtung, und Unterwürfigkeit unter die zwar nicht begriffene aber dunkel empfundene

Superiorität des Geistes, und der Moralität; nebst der Liebe derselben, und der Begierde, ihrer gleichfalls theilhaftig zu werden. Dieses ist die Quelle des Gehorsams; und beweist irgend etwas, daſs Güte in der menschlichen Natur wohne, so ist es dieser Gehorsam.

Nachdem er einmal da ist, kann er durch Freiheit verstärkt, und erhöht werden: das Kind kann sich besonders den Betrachtungen, und Empfindungen überlassen, die ihn erhöhen, und von dieser Seite, und erst jetzt wird Gehorsam *Pflicht der Kinder.* — Er ist die einzige Pflicht der Kinder; er entwickelt sich eher, als andere moralische Gefühle, denn er ist die Wurzel aller Moralität. Späterhin, nachdem in der durch die Eltern frei gelassenen Sphäre Moralität möglich wird, bleibt er doch immer die höchste. Über diese Sphäre hinaus darf das Kind nicht frei seyn wollen.

(Gehorsam ist beim Kinde die Nachbildung der ganzen moralischen Denkart: darum ist er über alles wichtig. Nemlich, wie der gebildete Mensch sich verhält gegen das Sittengesetz überhaupt, und gegen den Ausführer desselben, Gott, so verhält das Kind sich gegen das Gebot seiner Eltern, und die Person derselben. Wir sollen schlechthin thun, was die Pflicht gebeut, ohne über die Folgen zu klügeln: aber um es nur thun zu können, müssen wir nothwendig annehmen, daſs dieselben in der Hand Gottes zum Guten ausfallen werden. So das Kind in Absicht der Befehle seiner Eltern. Im Christenthume wird Gott vorgestellt unter dem Bilde des Vaters. Und dies ist vor-

vortrfflich. Nur begnüge man sich nicht damit, immer und unaufhörlich von seiner Güte zu reden, sondern man denke dabei auch an unseren pflichtmäſsigen Gehorsam gegen ihn, und die kindlicke Ergebung in seinen Willen, ohne Vernünftelei, und Klügelei; und zwar die letztere nicht bloſs im Empfindeln, und sich trösten, sondern besonders in muthiger Ausübung unserer Schuldigkeit, was auch unsere Kurzsichtigkeit dabei für Folgen zu entdecken glaubt. Ausbildung dieses Gehorsams ist das einzige Mittel, wodurch die Eltern unmittelbar eine moralische Gesinnung in dem Kinde hervorbringen können; es ist sonach ganz eigentlich ihre Pflicht, sie zum Gehorsam anzuhalten. — Es ist eine sehr falsche Maxime, welche wir, wie noch vieles andere Übel, dem ehemals herrschenden Eudämonismus verdanken, nach welcher man bei dem Kinde alles durch Vernunftgründe aus eigner Einsicht derselben erzwingen will. Neben andern Gründen ihrer Verwerflichkeit begeht sie auch noch den Widersinn, den Kindern um ein gut Theil Vernunft mehr zuzumuthen, als man sich selbst zumuthet; denn auch die Erwachsenen handeln gröſstentheils aus Neigung, und nicht aus Vernunftgründen.)

Noch haben wir hiebei die Frage zu beantworten: wie weit darf der unbedingte Gehorsam von Seiten der Kinder, und die Foderung desselben von Seiten der Eltern gehen? (*Unbedingt* ist jeder Gehorsam und auch blind; denn sonst wäre er nicht Gehorsam. Für das besondere nemlich ist er blind. Im allgemeinen ist ein blinder Gehorsam nicht möglich; er wird

wird nothwendig begründet durch eigne Überzeugung von der höhern Weisheit, und Güte dessen, dem wir gehorchen.)

Die aufgeworfene Frage kann zweierlei bedeuten. Theils kann gefragt werden nach der Extension, nach der Sphäre der Handlungen, innerhalb welcher das Kind den Eltern gehorchen soll, und *wie weit* es gehorchen soll; theils nach der Protension: *wie lange* es gehorchen soll, ob es nicht einen Zeitpunkt der Freilassung gebe, und welcher dies sey.

Gilt die Frage in der ersten Bedeutung, so wird sie entweder von dem Kinde erhoben, oder von den Eltern. Von dem Kinde soll sie nicht erhoben werden; und darinn liegt eben die Beantwortung: das Kind soll gehorchen, und sein Gehorsam besteht eben darinn, dafs es nicht weiter frei seyn will, als die Eltern es frei lassen. Über die nöthige Grenze dieses Gehorsams können nur die Eltern Richter seyn: das Kind gar nicht: denn es unterwirft sich ihnen ja mit Gehorsam. — Das Kind soll gehorchen in allen billigen Stücken; wie man etwa sagen hört, ist völlig widersprechend geredet. Wer nur in billigen Stücken gehorcht, gehorcht gar nicht. Es mufs ihm ja dann ein Urtheil zukommen, was billig sey oder nicht. Thut er nur das billige, als solches, so thut er dasselbe aus eigner Überzeugung, und nicht aus Gehorsam. Ob der Gehorsam billiger Weise gefodert sey, oder nicht, das mögen die Eltern nach ihrem eignen Gewissen verantworten: vor den Richterstuhl des Kindes können sie sich nicht stellen lassen. — Aber wenn nun die Eltern etwas unmoralisches dem

Kin-

Kinde befohlen, dürfte man noch fragen. Ich antworte: die Unmoralität des Gebots ergiebt sich entweder erst nach einer sorgfältigen Untersuchung, oder sie springt unmittelbar in die Augen. Der erste Fall kann nicht eintreten; denn das gehorsame Kind setzt nicht voraus, daſs seine Eltern ihm etwas Böses gebieten könnten. Findet der zweite Fall statt, so fällt von diesem Augenblicke an der Grund des Gehorsams, der Glaube an die höhere Moralität der Eltern, weg, und nun wäre irgend ein fernerer Gehorsam gegen die Pflicht. Eben so verhält es sich, wo die bestehende Unmoralität, die Schändlichkeit der Lebensart der Eltern, den Kindern unmittelbar einleuchtet. In diesem Falle ist kein Gehorsam der Kinder, und keine Erziehung durch die Eltern möglich.

Sind es, wie billiger ist, die Eltern, welche die oben angegebene Frage erheben, dann ist die Antwort: gebt keine Befehle, von denen ihr nicht vor eurem eignen Gewissen überzeugt seyd, daſs sie, eurer besten Überzeugung nach, auf den Zweck der Erziehung ausgehen. Weiter hinaus Gehorsam zu verlangen, habt ihr kein inneres, moralisches Recht.

Ist die Frage: wie lange dauert die Pflicht des Gehorsams, so ist darauf folgendermaſsen zu antworten.

Zuförderst: der Gehorsam wird erfodert, um der Erziehung willen: die Erziehung aber ist Mittel zu einem Zweck: und das Mittel fällt weg, wenn der Zweck erreicht ist. Der Zweck der Erziehung war,

Brauch-

Brauchbarkeit der Kräfte des Kindes für die Beförderung des Vernunftzwecks in irgend einem Fache, und auf irgend eine Weise. Ob derselbe erreicht sey, darüber kann das Kind selbst nicht Richter seyn: denn es gesteht ja den Eltern höhere Einsicht zu. Also — entweder die Eltern entscheiden selbst, daſs er erreicht sey, und lassen das Kind frei, nach ihrem eignen freien Willen und Ermessen.

Oder der zweite Fall — es wird durch den Erfolg selbst entschieden, daſs der Zweck der Erziehung, die Brauchbarkeit, erreicht sey. Der Staat ist äuſserer competenter Richter darüber. Wenn nun der Staat dem Sohne ein Amt giebt, so urtheilt er, daſs die Erziehung desselben geendigt sey; das Urtheil des Staats aber verbindet die Eltern juridisch; sie müssen sich ihm ohne Appellation unterwerfen: es verbindet sie moralisch; sie sollen sich ihm um der Pflicht willen unterwerfen. —

Endlich der dritte Fall: die Erziehung ist gar nicht mehr möglich; und dieses zwar nach der Verheirathung der Kinder. Die Tochter unterwirft sich ganz dem Manne, hängt ab von seinem Willen; kann sonach von dem Willen anderer, dem ihrer Eltern, nicht weiter abhängen. Der Sohn übernimmt für das Schicksal seiner Gattin zu sorgen, ganz nach ihren Wünschen; er kann sonach nicht weiter durch andere Wünsche, die seiner Eltern, sich bestimmen lassen.

IV.

IV.

Auch nach der Freilassung der Kinder dauert zwischen ihnen und den Eltern ein besonderes moralisches Verhältniſs fort.

Die Eltern, wenn sie nemlich, wie wir voraussetzen, zugleich die Erzieher waren, kennen das Innere der Kinder, ihren ganzen Charakter; denn sie haben denselben unter ihren Augen entstehen sehen, und ihn gebildet. Sie kennen ihn besser, als die Kinder selbst ihn zu kennen vermögen. Sie bleiben sonach die besten Rathgeber derselben, und es bleibt daher die Pflicht der Eltern vorzüglich, und vor allen andern Menschen, — darauf kommt es an, denn auſserdem hätten wir kein *besonderes* Verhältniſs, sondern das *allgemeine*, nach welchem es Pflicht ist, allen Menschen Gutes zu rathen, — es ist, sage ich, fortdauernde besondere Pflicht der Eltern, ihren Kindern zu rathen; weil gerade da ihr Rath am zweckmäſsigsten angebracht ist. Es ist Pflicht der Kinder, den Rath ihrer Eltern aufmerksamer anzuhören, als irgend einen andern Rath, und ihn reiflicher zu überdenken. Gehorsam zwar ist ihnen nicht mehr Pflicht: sie sind desselben entlassen, und können nur nach eigner Überzeugung handeln; aber jenes aufmerksame Anhören und Überdenken ist ihnen Pflicht. — Die Eltern behalten die Pflicht der *Sorgfalt*, die Kinder, die der kindlichen *Ehrerbietigkeit*. (Darinn besteht eben die Ehrerbietigkeit, daſs man bei dem andern höhere Weisheit voraussetze, und sich bemühe, alles, was er anräth, weise und gut zu finden. Mangel

gel an Ehrerbietung ists, wenn man, was der andere sagt, ohne weiteres von der Hand weis't.

Es bleibt ferner zwischen Eltern und Kindern die *besondere* Pflicht einander gegenseitig beizustehen, und sich zu unterstützen. Die Kinder erhalten in ihren Eltern ihre besten Leiter, und Rathgeber; die Eltern in ihren Kindern ihr eignes Werk, das, was sie für die Welt gebildet haben, um noch nach ihrem Tode ihren Pflichten gegen dieselbe genug zu thun.

Über die Pflichten des Menschen nach seinem besondern Beruf.

§. 28.

Eintheilung des möglichen menschlichen Berufs.

Was Beruf überhaupt heifse, ist schon oben erklärt worden. Zur Beförderung des Vernunftzwecks gehört mancherlei. Derjenige Theil dieses Zwecks, dessen Beförderung ein Einzelner ganz besonders über sich nimmt, ist sein Beruf. — Auch ist erinnert worden, nach welcher Maxime man diesen Beruf zu wählen habe; nicht nach Neigung, sondern nach Pflicht.

Das

Das eigentliche Object des Vernunftzwecks ist immer die Gemeine vernünftiger Wesen. Entweder es wird auf dieselbe unmittelbar gehandelt: oder es wird gehandelt auf die Natur, um jener willen. — Ein Wirken auf die Natur, bloſs um der Natur willen giebt es nicht: der letzte Zweck dieses Wirkens sind immer Menschen. — Hierauf gründet sich die Haupteintheilung alles möglichen menschlichen Berufs. Man könnte das erstere nennen, den höhern Beruf, das letztere den niedern, und nach diesem Eintheilungsgrunde die Menschen theilen in zwei Klassen, in die höhere und niedere.

Zuförderst. Auf wie vielerlei Weise wird auf den Menschen, als vernünftiges Wesen gehandelt unmittelbar?

Das erste, und höchste, wenn gleich nicht das edelste im Menschen, der Urstoff seines ganzen geistigen Lebens, ist die Erkenntniſs. Durch sie wird er in seinen Handlungen geleitet: und die beste Gesinnung behält zwar ihren innern Werth, aber sie leitet nicht zur Realisirung des Vernunftzwecks, wenn die Erkenntniſs nicht richtig ist. Man kann sonach zuförderst arbeiten auf die menschliche Gemeine, um ihre theoretische Einsicht zu bilden. Dies ist der Beruf des *Gelehrten*. Wir werden sonach zuförderst zu reden haben von den Pflichten des Gelehrten.

Einsicht aber ist und bleibt doch immer nur Mittel zum Zweck. Ohne guten Willen giebt sie keinen innern Werth; dient auch ohne ihn der Gemeine der vernünftigen Wesen sehr wenig. Sie selbst aber bringt, welches ein Hauptsatz ist, den wir oben in

das hellste Licht gesetzt haben, den guten Willen nicht nothwendig hervor. Es bleibt sonach noch die besondere Aufgabe, unmittelbar auf die Verbesserung des Willens der Gemeine zu arbeiten. Dies thut die Kirche, welche selbst eben die Gemeine der vernünftigen Wesen ist, durch ihre Diener, die sogenannten Geistlichen, welche richtiger moralische Volkserzieher heifsen und seyn sollten. Wir werden sonach fürs zweite zu reden haben von den Pflichten der Volkslehrer. — Zwischen beiden, dem Gelehrten, der den Verstand, und dem Volkslehrer, der den Willen zu bilden hat, steht in der Mitte der ästhetische Künstler, welcher den ästhetischen Sinn, der dem Verstande und dem Willen im Menschen zum Vereinigungsbande dient, bildet. Wir werden im Vorbeigehn einige Anmerkungen über die Pflichten desselben hinzusetzen.

Sollen die Menschen im gegenseitigen Einflusse auf einander stehen, so mufs vor allen Dingen ihr rechtliches Verhältnifs gesichert seyn. Dies ist die Bedingung aller Gesellschaft. — Die Veranstaltung, durch welche dies geschieht, heifst der *Staat*. Wir werden zu reden haben, von den Pflichten der *Staatsbeamten*. Dies über die höhere Volksklasse.

Das Leben des Menschen und seine Wirksamkeit in der Sinnenwelt ist bedingt, durch gewisse Verbindungen desselben mit der Materie. Sollen sie sich bilden für Moralität, so müssen sie leben; und die Bedingungen ihres Lebens in der materiellen Natur müssen, in wiefern sie in der Gewalt des Menschen stehen, herbeigeschafft werden. Auf diese Weise

steht

steht das unscheinbarste, und für niedrigst geachtete Geschäft mit der Beförderung des Vernunftzwecks in Verbindung. Es bezieht sich auf die Erhaltung, und die freie Thätigkeit moralischer Wesen, und ist dadurch geheiligt, gleich wie das höchste.

Die Natur kann in der Produktion dessen, was zu unserer Nahrung, Bedeckung, und zu Werkzeugen unserer Thätigkeit dient, theils geleitet, und unterstützt werden: — der Beruf der Landbauern, welche die Organisation leiten, und deren Arbeit von dieser Seite angesehen, erhaben ist; — theils bedarf es nichts weiter, als daſs die ohne Pflege hervorgebrachten Produkte nur aufgesucht werden, z. B. durch Bergleute, Fischer, Jäger, und dergl. Alle mit den Landbauern zusammengenommen könnte man *Producenten* nennen. — Das rohe Produkt muſs zum Theil weiter bearbeitet werden, für die Zwecke der Menschen, und wird dadurch zum Kunstprodukte; der Beruf der Handwerker, Künstler, Fabrikanten, die ich, da sie doch insgesammt Kunstprodukte verfertigen, Künstler nennen möchte. (Nur sind sie vom ästhetischen Künstler zu unterscheiden.) Es muſs unter den Menschen Tausch der mancherlei Dinge, die sie bedürfen, Statt finden. Es wird sehr zweckmäſsig seyn, wenn es ein besonderer Beruf gewisser Menschen wird, diesen Tausch zu besorgen. Dies ist der Beruf der Kaufleute. Die Pflichten dieser verschiedenen Zweige der niedern Klasse sind ziemlich dieselben: wir haben sonach nur im allgemeinen zu sprechen von den Pflichten der niedern Volksklasse.

§. 29.

Von den Pflichten des Gelehrten.

Sieht man die Menschen auf der Erde an, wie man moralisch sie ansehen soll, und was sie allmählig auch in der Wirklichkeit werden sollen, als eine einzige Familie, so kann man annehmen, daſs es auch nur Ein Erkenntniſssystem dieser Familie gebe, das von Zeitalter zu Zeitalter sich ausbreitet, und vervollkommnet. Wie das Individuum, eben so wird das ganze Geschlecht klüger mit den Jahren, und entwickelt sich durch Erfahrung.

Die Erkenntniſs eines jeden Zeitalters soll höher steigen, und um sie höher zu bringen, darzu eben ist der gelehrte Stand.

Die Gelehrten sind zuförderst die Depositärs, gleichsam das Archiv der Kultur des Zeitalters: und dies zwar nicht wie die Ungelehrten in Rücksicht der bloſsen Resultate, als welche allerdings auch bei diesen, aber zerstreut, anzutreffen sind; sondern zugleich sind sie in dem Besitze der Principien. Sie wissen nicht nur, daſs etwas so ist, sondern zugleich auch, wie der Mensch zu dieser Erkenntniſs kam, und wie sie mit seinen übrigen Erkenntnissen zusammenhängt. Dies ist darum nöthig, weil sie diese Erkenntniſs weiter bringen, d. h. unter andern auch, die vorhandne berichtigen sollen: aber ihre Abweichung von der Wahrheit kann man nicht einsehen ohne die Principien, von denen sie abgeleitet ist, zu ken-

kennen. — Es geht daraus zuförderst dies hervor: ein Gelehrter soll den Gang der Wissenschaft bis auf sein Zeitalter, und die benutzten Principien derselben historisch kennen.

Ferner: er soll diesen Geist der Gemeine weiter bringen: entweder durch Berichtigung, welches gleichfalls eine Erweiterung der Erkenntnifs ist (wer eines Irrthums erledigt wird, dessen Wissen steigt:) theils durch weitere Schlüsse aus dem bisherigen.

Der Gelehrte forscht nicht blofs für sich, berichtigt, und erfindet nicht blofs für sich, sondern für die Gemeine, und erst so wird sein Forschen etwas moralisches, und er Beobachter einer Pflicht, und Diener der Gemeine in seinem Fache. — Sein unmittelbarer Wirkungskreis ist das gelehrte Publikum: von diesem aus kommen auf dem bekannten Wege die Resultate seiner Untersuchungen an die ganze Gemeine.

Kaum ist es nöthig, noch ausdrücklich zu erinnern, dafs seine Denkart ihrer Form nach nur dann moralisch genennt werden kann, wenn er wirklich aus Liebe zur Pflicht, mit Einsicht, dafs er dadurch einer Pflicht gegen das Menschengeschlecht Genüge thut, den Wissenschaften obliegt. Wir fragen hier nur: *was* soll er thun. Dies läfst sich aus dem obigen beantworten. Er soll theils das Object der Kultur seines Zeitalters kennen, theils dasselbe weiter bringen. Das letztere mufs er aufrichtig suchen: denn nur so erwirbt er sich wirklich einen eignen Werth. Und wenn er es etwa auch nicht könnte, so

mufs er wenigstens den festen Willen, Eifer und Fleifs gehabt haben, es zu thun: dann ist seine Existenz auch nicht vergeblich gewesen: er hat wenigstens die Wissenschaft lebendig aufbehalten in seinem Zeitalter, und ist ein Glied in der Kette, der Überlieferung der Kultur. Auch Belebung des Geistes der Untersuchung ist ein wahres, und wichtiges Verdienst.

Strenge Wahrheitsliebe ist die eigentliche Tugend des Gelehrten. Er soll die Erkenntnifs des Menschengeschlechts weiter bringen, nicht aber nur etwa mit ihm spielen. Er soll sich selbst, wie jeder Tugendhafte, vergessen in seinem Zwecke. Worzu sollte es doch auch dienen, glänzende Paradoxen vorzutragen: oder Irrthümer, die ihm entschlüpft wären, fernerhin zu vertheidigen, und zu behaupten? Lediglich zur Unterstützung seines Egoismus. Dies misbilligt die Sittenlehre ganz, und eben so müfste es die Klugheit misbilligen: denn nur das Wahre und Gute bleibt in der Menschheit: und das Falsche, so sehr es auch etwa anfangs glänze, verliert sich.

§. 30.

Von den Pflichten der moralischen Volkslehrer.

I.

Die Menschen insgesamt machen eine einzige moralische Gemeine aus. Es ist die pflichtmäfsige Ge-

Gesinnung eines jeden Einzelnen, Moralität aufser sich zu verbreiten, so gut er es kann, und weifs d. i. alle mit sich selbst gleichgesinnt zu machen: indem jeder nothwendig seine eigne Denkart für die bessere hält, widrigenfalls es gewissenlos wäre, bei derselben zu verharren. Nun hält jeder andere seine davon abgehende Denkart gleichfalls für die bessere; aus demselben Grunde. Es kommt sonach als Gesammtzweck der ganzen moralischen Gemeine heraus der Zweck: Einmüthigkeit über moralische Gegenstände hervorzubringen. Dieses ist der letzte Zweck aller Wechselwirkung unter moralischen Wesen.

In wiefern die Gesellschaft aus diesem Gesichtspunkte angesehen wird, heifst sie die *Kirche*. — Also — die Kirche ist nicht etwa eine besondere Gesellschaft, wie es oft so vorgestellt wird, sondern sie ist nur eine besondere Ansicht derselben Einigen grofsen menschlichen Gesellschaft. Alle gehören zur Kirche, in wiefern sie die rechte moralische Denkart haben, und alle sollen zu derselben gehören.

II.

Diese allgemeine Pflicht aller, alle moralisch zu bearbeiten, kann übertragen werden, auf einen besondern Stand, und wird auf ihn übertragen: — nicht, dafs durch diese Übertragung irgend jemand von der Pflicht, an der Besserung anderer zu arbeiten, wenn sich ihm die Gelegenheit darzu darbietet, ganz losgesprochen werde: sondern nur, dafs er es sich nicht mehr *ausdrücklich zum besondern Zwecke zu machen hat.* Die Personen dieses Standes sind

in so fern Beamte, Diener der Kirche. — Alle sollten Alle bilden: der sonach, dem sie ihre Pflicht übertragen haben, bildet *im Namen Aller*. Er mufs davon ausgehen, worüber alle einig sind, vom Symbol; worüber schon oben geredet, und eben dasselbe aus einem andern Grunde erwiesen worden. Er mufs darauf hinausgehen, worüber alle einig werden sollen. Er mufs sonach weiter sehen, als die Einzelnen; das beste und sicherste Resultat der moralischen Kultur des Zeitalters in der Gewalt haben, und zu diesem hat er sie zu führen. Er ist sonach, und soll nothwendig seyn ein Gelehrter in diesem besondern Fache. — Alle sollen einig werden; sie sollen aber auch, während ihres Fortschreitens, einig bleiben: mithin mufs er stets so gehen, dafs alle ihm folgen können. Er erhebt sich freilich so schnell als möglich: aber nur so schnell als es möglich ist, alle vereinigt, nicht etwa Einen oder den andern Einzelnen zu erheben. Sobald er in seinem Vortrage der Kultur Aller zuvoreilt, sobald redet er nicht mehr zu Allen, und redet auch nicht mehr in Aller Namen, sondern redet in seinem eignen Namen. Das letztere nun mag er allerdings thun, als Privatperson; oder da, wo er auch in seinem eignen Namen redet, und die Resultate seiner eignen Vernunft vorträgt, in der gelehrten Republik: aber da, wo er als Diener der Kirche redet, stellt er nicht seine eigne Person, sondern die Gemeine vor.

III.

Die Moralität entwickelt sich mit Freiheit und durch die blofse vernünftige Erziehung im Umgange von

von selbst, und allein aus dem Herzen des Menschen. Sie kann nicht künstlich etwa durch theoretische Überzeugung, hervorgebracht werden, wie wir oben klar eingesehen haben. Der Sinn für sie wird bei den öffentlichen Bildungsanstalten vorausgesetzt: und dies ist etwas, wovon der Geistliche nothwendig ausgehen mufs: was allein ja sein Amt erst möglich macht, und worauf es aufgebaut ist. Unmoralische Menschen haben keine Kirche, und keinen Stellvertreter in Absicht ihrer Pflichten gegen sie. — Es folgt daraus, dafs es die Absicht der öffentlichen Religions-Anstalten gar nicht seyn kann, theoretische Beweise und ein Gebäude der Sittenlehre aufzuführen, oder überhaupt über die Principien zu speculiren; die Gemeine führt sich diese Beweise nicht, denn sie glaubt schon, so gewifs sie Gemeine ist. Ihr Glaube ist Factum, und es ist lediglich die Sache der Gelehrten, ihn aus Principien *a priori* zu entwickeln. Der Zweck der öffentlichen moralischen Vorstellungen kann sonach kein anderer seyn, als der, jenen schon allgemein vorhandenen Sinn zu beleben, und zu stärken: alles was ihn innerlich wankend machen, und äufserlich verhindern könnte, in Handlungen sich zu zeigen, wegzuschaffen. Aber es giebt nichts dergleichen, aufser dem Zweifel, ob wohl auch der Endzweck der Moralität überhaupt befördert werden könne, ob es einen Fortgang im Guten wirklich gebe, oder ob diese ganze Gesinnung nicht eine Schwärmerei sey, die auf ein Unding ausgeht: es giebt nichts, das diese Gesinnung beleben und stärken könnte, als der feste Glaube, dafs die Beförderung des Vernunftzwecks wohl möglich ist, und jener

 Fort-

Fortgang zum bessern nothwendig erfolge. Aber dieser Glaube ist, wenn man ihn näher untersucht, der Glaube an Gott und Unsterblichkeit. Die Beförderung des Guten geht nach keiner Regel fort, wenn kein Gott ist; denn sie liegt weder im Gange der Natur, die sich auf die Freiheit gar nicht bezieht, noch steht sie in der Gewalt endlicher Wesen aus demselben Grunde, weil endliche Wesen nur mit Naturkraft handeln. Aber: sie geht nothwendig nach einer Regel fort, heifst: es ist ein Gott. — Eben so wenig schreiten wir planmäfsig fort zu unserm letzten Ziele, wenn wir nicht ewig fortdauern; denn unser Ziel ist in keiner Zeit zu erreichen.

Also, der Volkslehrer behandelt vorzüglich die Glaubensartikel. Nicht, dafs er sie *a priori* deducire; der Glaube folgt unmittelbar aus der moralischen Gesinnung, und der Volkslehrer setzt nothwendig Eins wie das andere voraus: sondern dafs er ihn belebe; eben dadurch, dafs er ihn als bekannt voraussetzt, und so die Menschen auf Gott und Ewigkeit hinreifst. — Es ist ein sehr grofser Vorzug für die Menschen, die eine äufsere Kirche haben, dafs sie gewöhnt werden, selbst das niedrigste Geschäft, das sie verrichten mögen, auf das erhabenste zu beziehen, was der Mensch denken kann, auf Gott und Ewigkeit.

Eben so ist es das Amt des Volkslehrers, der Gemeine Unterricht über die bestimmte Anwendung des Pflichtbegriffs zu geben, deren Liebe er bei ihnen mit Recht voraussetzt. Sie möchten alle gern vernünftig, und sittlich leben; sie wissen nur nicht recht,

recht, wie sie es anzufangen haben, und was darzu gehört: dies ist die Voraussetzung, von welcher er ausgeht. Wie alle Einzelne, wenn sie in einer Person vereinigt wären, und sprechen könnten, beibringen würden, was jeder darüber weiſs, so spricht in ihrer aller Namen der Lehrer. Wie macht man es, um sich zu dieser oder jener Stimmung zu bringen, die überhaupt ein Theil der pflichtmäſsigen Denkart ist? — Diese, und ähnliche Fragen beantwortet er. Sein Unterricht ist überhaupt ganz praktisch; berechnet für die unmittelbare Anwendung.

Überhaupt; — und dies sind für ihn Hauptregeln — *er beweist nicht, und polemisirt nicht;* denn er setzt die Glaubensartikel schon als bekannt, und angenommen, und den guten Willen schon als gefaſst, voraus. In der Versammlung der Gläubigen Religions-Spötter zu zermalmen, verstockte Sünder zu erschüttern, die Gemeine anzureden, als eine Rotte von bösen Buben, ist ganz zweckwidrig. Man sollte glauben, diese würden nicht in die Versammlung kommen; und wer in ihr erscheine, lege schon dadurch ein öffentliches Bekenntniſs seines Glaubens und seines guten Willens ab. — Ferner, da der Lehrer im Namen der Gemeine redet, und an ihrer, ja nicht etwa an Gottes statt, — denn unter diesem steht er selbst, so wie sie, und ist vor ihm nur ein armer Sünder, wie die andern auch — so redet er gerade so, wie diese reden könnten; als ein Rathgeber, nicht als ein Gesetzgeber: aus Erfahrung, und nicht aus Principien.

IV.

Mit entschieden Ungläubigen, und solchen, die keine Pflicht anerkennen und achten, — denn dies allein ist der wahre Unglaube — hat der Volkslehrer es nicht vor der Gemeine zu thun, wie so eben erinnert worden, wohl aber *im besondern.* Die Art, wie man solche Personen zu bearbeiten hat, ist schon oben angegeben worden. Er führe sie in sich selbst hinein; er lehre sie sich selbst höher achten, als sie bisher sich mögen geachtet haben. Dem Unglauben liegt immer eine geheime Verachtung seiner selbst und Verzweiflung an sich selbst zum Grunde. Dieser Grund ist auszurotten, und es fällt dann von selbst, was nur auf ihm ruht.

So verhalte sich der Volkslehrer bei allen besondern moralischen Bedürfnissen der Einzelnen. Er sey stets bereit Rath zu geben, über alles, was dahin einschlägt. Er suche auch den, der ihn nicht sucht; aber, welches die Hauptsache ist, mit Bescheidenheit und Achtung für die Menschenwürde, und Selbstständigkeit eines jeden. Besonderer Gewissensrath wird er nur dadurch, daſs ihn jemand ausdrücklich darzu macht. Sich aufzudringen, hat er kein Recht.

V.

Die ganz eigentliche und charakteristische Pflicht des Volkslehrers ist die, des guten Beispiels. Er giebt es nicht für sich allein, sondern für die ganze Gemeine, deren Stellvertreter er ist.

Der

Der Glaube der Gemeine beruht gröſstentheils auf dem seinigen, und ist, wenn man die Sache streng nimmt, gröſstentheils nicht viel anders, als ein Glaube an seinen Glauben. Er ist den Einzelnen wirklich nicht diese bestimmte Person, sondern er ist ihnen wirklich Repräsentant der moralischen Gemeine, der ganzen Kirche. Er soll, was er vorträgt, nicht vortragen, als ein gelerntes, und speculativ gefundenes, sondern als ein aus eigner innerer Erfahrung geschöpftes: und daran eben glauben sie, weil hier alles nur Resultat der Erfahrung ist. Wenn nun sein Leben widerspricht, so glaubt niemand an seine Erfahrung; und da sie nur dieser glauben konnten, indem er theoretische Beweise hinzufügen weder kann noch soll, glaubt man ihm eigentlich gar nichts von dem, was er sagt.

§. 31.

Über die Pflichten des ästhetischen Künstlers.

Theils liegt es, da ich von der Beziehung des Gelehrten, und des moralischen Volkslehrers auf die Bildung des Menschengeschlechts geredet habe, auf meinem Wege, von dem ästhetischen Künstler, der einen eben so groſsen, nur nicht so unmittelbar bemerkten Einfluſs auf diese Bildung hat, um der Vollständigkeit willen mit zu reden, theils ist es Bedürf-

nifs unsers Zeitalters, dafs jeder thue, was an ihm ist, um diese Sache zur Sprache zu bringen.

Die schöne Kunst bildet nicht, wie der Gelehrte, nur den Verstand, oder wie der moralische Volkslehrer, nur das Herz; sondern sie bildet den ganzen vereinigten Menschen. Das, woran sie sich wendet, ist nicht der Verstand, noch ist es das Herz, sondern es ist das ganze Gemüth, in Vereinigung seiner Vermögen; es ist ein drittes, aus beiden zusammengesetztes. Man kann das, was sie thut, vielleicht nicht besser ausdrücken, als wenn man sagt: *sie macht den transscendentalen Gesichtspunkt zu dem gemeinen.* — Der Philosoph erhebt sich und andere auf diesen Gesichtspunkt mit Arbeit, und nach einer Regel. Der schöne Geist steht darauf, ohne es bestimmt zu denken; er kennt keinen andern; und er erhebt diejenigen, die sich seinem Einflusse überlassen, eben so unvermerkt zu ihm, dafs sie des Übergangs sich nicht bewufst werden.

Ich mache mich deutlicher. Auf dem transscendentalen Gesichtspunkte wird die Welt gemacht, auf dem gemeinen ist sie gegeben: auf dem ästhetischen ist sie gegeben, aber nur nach der Ansicht, wie sie gemacht ist. Die Welt, die wirkliche gegebene Welt, die *Natur*, denn nur von ihr rede ich, — hat zwei Seiten, sie ist Produkt unserer Beschränkung; sie ist Produkt unseres freien, es versteht sich, *idealen* Handelns, (nicht etwa unserer reellen Wirksamkeit.) In der ersten Ansicht ist sie selbst allenthalben beschränkt: in der letzten selbst allenthalben frei. Die erste Ansicht ist gemein; die zweite ästhetisch. Z. B. jede

Ge-

Gestalt im Raume ist anzusehen, als Begrenzung durch die benachbarten Körper; sie ist anzusehen als Äufserung der innern Fülle und Kraft des Körpers selbst, der sie hat. Wer der ersten Ansicht nachgeht, der sieht nur verzerrte, geprefste, ängstliche Formen; er sieht die Häſslichkeit; wer der letzten nachgeht, der sieht kräftige Fülle der Natur, er sieht Leben und Aufstreben; er sieht die Schönheit. So bei dem Höchsten. Das Sittengesetz gebietet absolut, und drückt alle Naturneigung nieder. Wer es so sieht, verhält zu ihm sich als Sklav. Aber es ist zugleich das Ich selbst; es kommt aus der innern Tiefe unsers eignen Wesens; und wenn wir ihm gehorchen, gehorchen wir doch nur uns selbst. Wer es so ansieht, sieht es ästhetisch an. Der schöne Geist sieht alles von der schönen Seite; er sieht alles frei, und lebendig.

Ich rede hier nicht von der Anmuth und Heiterkeit, die diese Ansicht unserm ganzen Leben giebt: ich habe hier nur aufmerksam zu machen auf die Bildung, und Veredlung für unsere letzte Bestimmung, die wir dadurch erhalten.

Wo ist denn die Welt des schönen Geistes? Innerlich in der Menschheit, und sonst nirgends. Also: die schöne Kunst führt den Menschen in sich selbst hinein, und macht ihn da einheimisch. Sie reiſst ihn los von der gegebenen Natur, und stellt ihn selbstständig, und für sich allein hin. Nun ist ja Selbstständigkeit der Vernunft unser letzter Zweck.

Ästhetischer Sinn ist nicht Tugend: denn das Sittengesetz fodert Selbstständigkeit nach *Begriffen*,

der erstere aber kommt ohne alle Begriffe von selbst. Aber er ist Vorbereitung zur Tugend, er bereitet ihr den Boden, und wenn die Moralität eintritt, so findet sie die halbe Arbeit, die Befreiung aus den Banden der Sinnlichkeit, schon vollendet.

Ästhetische Bildung hat sonach eine höchst wirksame Beziehung auf die Beförderung des Vernunftzwecks; und es lassen sich in Absicht ihrer, Pflichten vorschreiben. Man kann es keinem zur Pflicht machen: Sorge für die ästhetische Bildung des Menschengeschlechts; denn wir haben gesehen, daſs der ästhetische Sinn nicht von der Freiheit abhängt, und nicht durch Begriffe sich bilden läſst, sondern ganz von selbst kommen muſs. Aber man kann es im Namen der Sittenlehre jedem verbieten: halte diese Bildung nicht auf, und mache sie nicht, so viel an dir liegt, unmöglich, dadurch, daſs du Geschmacklosigkeit verbreitest. Geschmack nemlich kann jeder haben; dieser läſst durch Freiheit sich bilden: jeder sonach kann wissen, was geschmackwidrig ist. Durch Verbreitung der Geschmacklosigkeit für ästhetische Schönheit, läſst man die Menschen nicht etwa in der Gleichgültigkeit, in der sie die künftige Bildung erwarten, sondern man verbildet sie. Es lassen sich über diesen Gegenstand zwei Regeln geben.

1) Für alle Menschen. Mache dich nicht zum Künstler wider Willen der Natur: und es geschieht stets wider ihren Willen, wenn es nicht auf ihren Antrieb geschieht, sondern zufolge eines eigenwillig gefaſsten Vorsatzes erzwungen wird. Es ist absolut wahr: der Künstler wird gebohren. Die Regel

gel zügelt das Genie, aber sie giebt das Genie nicht: eben darum, weil sie Regel ist, Begrenzung beabsichtigt, nicht aber Freiheit.

2) Für den wahren Künstler. Hüte dich aus Eigennutz, oder Sucht nach gegenwärtigem Ruhme dem verdorbenen Geschmacke deines Zeitalters zu fröhnen: bestrebe dich, das Ideal darzustellen, das vor deiner Seele schwebt, und vergifs alles andere. Der Künstler begeistere sich nur durch die Heiligkeit seines Berufs; er lerne nur, dafs er durch die Anwendung seines Talents nicht den Menschen dient, sondern seiner Pflicht; und er wird seine Kunst bald mit ganz andern Augen ansehen; er wird ein besserer Mensch werden, und ein besserer Künstler darzu. Es ist ein der Kunst, so wie der Moralität, gleich schädlicher Gemeinspruch: *schön sey das, was gefalle*. Was der ausgebildeten Menschheit gefällt, dies freilich, und dies allein ist schön; so lange sie aber noch nicht ausgebildet ist, — und wann wird sie es je seyn? — kann oft das geschmackloseste gefallen, weil es Mode ist, und das trefflichste Kunstwerk keinen Beifall finden, weil das Zeitalter den Sinn, mit welchem es aufgefafst werden müfste, noch nicht entwickelt hat.

§. 32.

Von den Pflichten der Staatsbeamten.

Die Staatsverfassung ist, nach obigem, anzusehen, als das Resultat des gemeinsamen Willens, der

durch einen ausdrücklichen, oder durch einen stillschweigenden Vertrag sich geäusert hat. Die Einwilligung durch Stillschweigen, und Unterwerfung unter gewisse Einrichtungen gilt, wie oben gezeigt worden, im Nothfalle der ausdrücklichen Einwilligung gleich. — Was der Staat erlaubt in der gemeinschaftlichen Sphäre der Freiheit aller, das kann jeder mit gutem Gewissen thun; denn so weit geben, nach der Voraussetzung, seine Mitbürger ihre Freiheit auf. Ohne Erlaubniſs des Staats hat man bei jeder freien Handlung innerhalb jener gemeinschaftlichen Sphäre zu befürchten, daſs der Freiheit der andern dadurch Eintrag geschehe.

Der Staatsbeamte — ich rede hier besonders von dem höhern, der Theil an der Gesetzgebung, und Inappellabilität hat — ist nichts weiter, als der Verwalter dieses gemeinsamen Willens: Er ist eingesetzt, und verpflichtet durch alle Stände, und hat nicht das Recht, die Verfassung einseitig zu ändern. So sich zu betrachten, ist ihm Gewissenssache; denn gerade die ihm übergebene Form, und nur sie ist es, innerhalb welcher alle mit gutem Gewissen handeln können. Ändert er sie willkührlich ab, so daſs der Widerspruch gegen diese Änderung laut wird, so bedrückt er dadurch die Gewissen aller, und bringt sie in Zweifel zwischen dem Gehorsame gegen ihn, und den Pflichten, die sie gegen die Freiheit aller übrigen haben.

Nun aber giebt es eine Regel des Gesellschaftsvertrags aus reiner Vernunft. Die positive, welche er zu verwalten hat, kann von derselben sehr abgehen

hen, sie kann hart, sie kann unbillig seyn. Wie hat er sich bei diesem Widerstreite zu verhalten? Wir haben diese Frage gröſstentheils schon oben beantwortet:

Zuförderst: er darf sich allerdings der Verwaltung dieser positiven, seiner eignen Überzeugung nach der rein vernünftigen nicht völlig angemessenen, Verfassung unterziehen; ja, es ist ihm sogar, wenn er sonst darzu berufen ist, Pflicht. Denn irgend eine Verfassung muſs seyn, weil auſserdem die Gesellschaft, und das, um dessen willen sie da ist, das Fortschreiten zum bessern, nicht statt fände. Die gegenwärtig bestehende aber ist nach der Präsumtion dem Willen aller gemäſs; aber es ist jedem erlaubt, von seinem Rechte aufzugeben, und nachzulassen. Nun aber ist es Foderung der Vernunft, und Veranstaltung der Natur zugleich, daſs die gesellschaftliche Verbindung der einzig rechtmäſsigen allmählig näher komme. Der Regent, der mit diesem Zwecke den Staat zu regieren hat, muſs daher die letztere kennen. Wer aus Begriffen über die gemeine Erfahrung sich emporhebt, heiſst, nach obigem, ein Gelehrter, der Staatsbeamte muſs daher ein Gelehrter seyn, in seinem Fache. Es könne kein Fürst wohl regieren, der nicht der Ideen theilhaftig sey, sagt Plato: und dies ist gerade dasselbe, was wir hier sagen.

Er kennt nothwendig folgendes. Theils die Verfassung, auf welche er verpflichtet ist, die ausdrücklichen oder stillschweigenden Verträge, auf denen sie beruht; theils die Staatsverfassung, wie sie seyn soll,

 oder

oder das Ideal. Endlich den Weg, den die Menschheit überhaupt, und insbesondere sein Volk nehmen muſs, um derselben theilhaftig zu werden.

Die Regierungsweise desselben läſst sich in dieser kurzen Formel beschreiben: was das absolute Recht, das Naturrecht erfodert, setze er schlechthin durch, ohne Milderung und Schonung. Was nur das geschriebene, positive Recht fodert, setze er bloſs in sofern durch, in wiefern er es für das fortdauernde Resultat des Willens der dabei Interessirten halten kann. — Ich mache mich deutlicher. Was das erste anbelangt, ist es ein ganz falscher Satz, daſs die Regierung zum Besten der Regierten errichtet sey: (*salus populi suprema lex esto.*) Das Recht ist, weil es seyn soll, es ist absolut, es soll durchgesetzt werden, und wenn niemand dabei sich wohl befände. (*Fiat justitia, et pereat mundus*) In Absicht des letztern ist es nicht gegen das Naturrecht, wie schon erinnert worden, daſs jemand von seinem Rechte zum Vortheile eines andern nachlasse. (*Volenti non fit injuria.*) Aber es ist absolut rechtswidrig, daſs er zu diesem Nachlassen gezwungen werde. Entsteht sonach gegen ein an sich ungerechtes, und nur unter Voraussetzung der Einstimmung gerecht seyn könnendes Gesetz, allgemeiner und lauter Einspruch, so ist es die absolute Pflicht des Regenten, das Gesetz aufzugeben, so sehr auch die, welche bei der Ungerechtigkeit gewinnen, über Vertrags-Verletzung schreien möchten. Entsteht kein Einspruch, so verfährt er mit gutem Gewissen nach demselben. — Da diese Grundsätze leicht misverstanden

den werden, und daraus gefährlicher Mifsbrauch entstehen könnte, so bestimme ich sie näher. Es haben den Staatsvertrag, in wiefern durch ihn gegenseitige Rechte auf Personen festgesetzt werden, nicht Individuen geschlossen, sondern Stände. Wo z. B. der Adel in dem ausschliefsenden Besitze der höchsten Staatsämter und des reinen Landeigenthums ist (unter dem Titel der Rittergüter. Die andern Güter sind da meistentheils nicht reines Eigenthum:) so ist er dies zufolge eines meist nur stillschweigenden Vertrags mit dem Bürgerstande. Dieser nemlich läfst es sich gefallen, und nimmt seine Maafsregeln darnach, indem er sich zu etwas anderm geschickt macht. So bleibt die Sache in der Ordnung; und ein Regent, der einseitig, und unaufgefodert diese Verfassung aufhöbe, handelte völlig rechtswidrig, und despotisch; er ist auf sie verpflichtet, und der Adel hat sich ihm unter der Bedingung unterworfen, dafs er sie aufrecht erhalte. Thut ein einzelner Bürger, ohne es erst angezeigt zu haben, nachdem er durch sein bisheriges Betragen diese Verfassung gebilligt hat, Eingriffe in die präsumtiven Rechte des Adels, so ist er strafbar, und wird mit Recht nach dem positiven Gesetze gestraft, das er durch sein bisheriges Stillschweigen anerkannt hat; keinesweges wird er nach dem Naturrechte gerichtet, das er öffentlich und *vor der That* reklamiren sollte: nicht erst hinterher. Er wollte sich ja der Vortheile des positiven Gesetzes bedienen; wie kann er denn hinterher ein ihm entgegengesetztes in Anspruch nehmen. Reklamirt ein einzelner Bürger, wie sichs gehört, bei dem Regenten sein Recht, und hebt dadurch seinen Vertrag mit

 dem

dem Adel auf, so hebt er durch dieselbe Reklamatiou ja auch zugleich seinen Vertrag mit seinem eignen Stande auf, mit welchem vereint er ja den ersten geschlossen; er tritt aus ihm heraus: und muſs sonach auch auf diejenigen Vortheile Verzicht thun, die ihm durch jenen Vertrag zukommen: (z. B. auf das Recht, Handelschaft zu treiben, wenn etwa der Bürgerstand im ausschlieſsenden Besitze desselben wäre.) Was begehrt nun ein solcher eigentlich? Er begehrt in den Adelstand aufgenommen zu werden: und das muſs ihm, wenn es nur sonst seine äuſsere Lage erlaubt, von rechtswegen gewährt werden. — Also — die Einzelnen, die über Verletzung im Staatsvertrage klagen, müssen ihren Stand verändern dürfen. Dieses ist das einzige Mittel, auf ihre Reklamation das Unrecht gut zu machen. Ein zu duldender Staat muſs schlechthin diese Leichtigkeit der Standesveränderung eröffnen; das Gegentheil ist schlechthin rechtswidrig, und kein Regent kann es mit gutem Gewissen dulden. So ist z. B. die Leibeigenschaft; *(glebae adscriptio)* das Verbot für gewisse Stände, nicht zu studiren, schlechthin rechtswidrig. — Wenn aber der ganze Bürgerstand, oder wenigstens eine sehr entschiedene Majorität desselben, sein natürliches Recht reklamirte, dann würde es absolute Pflicht des Regenten seyn, eine Revision der Gesetzgebung über diesen Punkt anzustellen; der Adel möchte wollen oder nicht. Wenn die begünstigten Stände weise wären, so lieſsen sie es zu einer solchen Reklamation nicht kommen, sondern gäben allmählich selbst ihre Vorzüge auf.)

Die Fortdauer von dergleichen Verträgen gründet sich auf die Unwissenheit und Unbeholfenheit der

der bevortheilten Stände; auf die Unkunde ihrer Rechte, und die Ungeschicklichkeit, dieselben auszuüben. Wie die Kultur höher steigt, und weiter sich verbreitet, hören jene Vorrechte auf: aber es ist Zweck der Natur und Vernunft, dafs sie aufhören, und dafs eine völlige Gleichheit der *Geburt* nach — nur in dieser Rücksicht, denn der hinterher gewählte Beruf errichtet wiederum Unterschiede — unter allen Bürgern eintrete; es ist sonach auch schon darum ihr Zweck, dafs die Kultur verbreitet werde. Sie ist die Grundlage aller Verbesserung; es ist sonach absolut rechts- und pflichtwidrig, dieselbe aufzuhalten, oder sie durch die für die Finsternifs interessirten Stände aufhalten zu lassen. — *Obscurantismus* ist unter andern auch ein Verbrechen gegen den Staat, wie er seyn soll. — Es ist dem Regenten, der seine Bestimmung kennt, Gewissenssache, die Aufklärung zu unterstützen.

Eine der höchsten Bestimmungen der durch reine Vernunft gefoderten Staatsverfassung ist die, dafs der Regent dem Volke verantwortlich sey; und gerade darin weichen die meisten wirklichen Staaten vom Vernunftideale ab, dafs in ihnen diese Verantwortlichkeit nicht eingeführt ist. Der Regent eines solchen Staates, der nach Ideen regiert, kann freilich die durch die Vernunft gefoderte Verantwortung nicht wirklich ablegen, da niemand ist, der sie abnehmen könnte; aber er regiert so, *als ob* er verantwortlich wäre; so, dafs er zur Rechenschaft, wenn sie gefodert würde, stets bereit sey.

Alles bisher Gesagte gilt nur von der höchsten Gewalt, sie sey Einer Person übertragen, oder unter mehrere vertheilt, die keinen höhern Richter über sich erkennt (als die Nation, wenn dieselbe fähig wäre, zu Gericht zu sitzen.) Der Unterbeamte ist streng an den Buchstaben des Gesetzes gebunden. Es giebt kaum etwas, das zweckwidriger sey in einem Staate, als dafs der Unterbeamte sich zum Deuter des Gesetzes aufwerfe. Dadurch geschieht allemal Unrecht, denn die verlierende Parthei wird nach einem Gesetze verurtheilt, das der Richter erst jetzt nach der That durch seine Deutung erschafft. — Freilich sollten auch die Gesetze nicht von der Art seyn, dafs sie sich deuten, drehen und wenden lassen; ihre Unbestimmtheit ist ein sehr grofses Übel für einen Staat. — Entstehen Einsprüche gegen das positive Gesetz aus Gründen des Naturrechts, dann soll er freilich das erstere nicht durchsetzen; aber er soll dann unmittelbar gar nichts thun, sondern die Sache an die höchste Obrigkeit, als gesetzgebende Gewalt, verweisen.

In Summa; Jede Staatsverfassung ist rechtmäfsig und man kann ihr mit gutem Gewissen dienen, die das Fortschreiten zum Bessern im allgemeinen, und für die Einzelnen, nicht unmöglich macht. Völlig rechtswidrig ist nur diejenige, die den Zweck hat, alles so zu erhalten, wie es gegenwärtig ist.

§. 33.

Von den Pflichten der niedern Volksklassen.

Die niedern Volksklassen sind, wie wir schon oben gesehen haben, darzu bestimmt, unmittelbar auf die vernunftlose Natur, um der vernünftigen Wesen willen, zu wirken, um die erstere für die Zwecke der letztern geschickt zu machen.

Ich habe meiner Voraussetzung nach, hier nicht mit den niedern Volksklassen unmittelbar, sondern mit denen zu thun, welche sie zu bilden haben. Ich beschreibe sonach nur die Gesinnung, zu welcher sie zu erheben sind.

1) Die Würde jedes Menschen, seine Selbstachtung, und mit ihr seine Moralität hängt vorzüglich davon ab, dafs er sein Geschäfft auf den Vernunftzweck, oder, was dasselbe heifst, auf den Zweck Gottes mit dem Menschen beziehen, und sich sagen könne: es ist Gottes Wille, was ich thue. Dies können die Mitglieder der niederen Volksklassen mit dem höchsten Rechte sich sagen. Sind sie auch nicht das höchste der empirischen Menschheit, so sind sie doch sicher die Stützen derselben. Wie kann der Gelehrte forschen, der Volkslehrer lehren, der Staatsbeamte regieren, wenn sie nicht zuförderst alle leben können?

Die Würde dieser Stände steigt, wenn man bedenkt, und sie bedenken läſst, daſs gerade von ihnen das Fortschreiten der Menschheit zum Bessern von jeher abgehangen hat, und fortdauernd abhangen wird. Denn soll die Menschheit um ein beträchtliches weiter kommen, so muſs sie mit mechanischen Arbeiten so wenig Zeit, und Kraft verlieren, als irgend möglich: die Natur muſs mild, die Materie biegsam, alles muſs so werden, daſs es nach leichter Mühe den Menschen gewährt, wessen sie bedürfen, und daſs der Kampf gegen die Natur nicht mehr ein so angelegenes Geschäfft sey.

Es ist, um dieser Bestimmung willen, die absolute Pflicht der niedern Klassen, ihr Gewerbe zu vervollkommnen, und höher zu bringen, weil dadurch das Fortschreiten des Menschengeschlechts überhaupt bedingt ist. Es ist die Pflicht jedes Individuum in diesen Klassen, sich wenigstens zu bestreben, dieser Foderung Genüge zu thun. Nur dadurch kann er seinen Platz in der Reihe der vernünftigen Wesen bezahlen. Auſserdem ist er bloſs ein Glied in der Reihe der Überlieferung des Gewerbes. — (Es haben Schriftsteller behauptet, der Erfinder des Pfluges habe ein weit gröſseres Verdienst, als etwa der eines bloſs theoretischen Satzes in der Geometrie. Dagegen hat man sich neuerlich sehr ereifert; mit Unrecht, wie es mir scheint; man hat dadurch mehr die Gesinnung eines Gelehrten, als die eines Menschen gezeigt. Beide Partheyen haben gleich Recht, und gleich Unrecht. Keine von beiden Erfindungen, und das, worzu sie gehören, mechanische Arbeit, und Wissenschaft, haben

ben einen *absoluten* Werth; nur ein *relativer* kommt ihnen zu, in Beziehung auf den Vernunftzweck. Beide Erfindungen sind daher ziemlich von gleichem Werthe; und unter den Erfindern bestimmt den höhern Werth, die Gesinnung, nicht aber der Erfolg.)

Die niedern Volksklassen können ihrer Pflicht, ihr Gewerbe höher zu bringen, kaum Genüge thun, ohne Leitung der höhern Klassen, die im unmittelbaren Besitze der Erkenntnisse sind. Es ist sonach

2) *die Pflicht derselben, die Mitglieder der höhern Klassen zu ehren.* Ich rede hier nicht von der Unterwürfigkeit, die sie dem Verwalter der Gesetze, als solchem, nicht von der Folgsamkeit, und dem Zutrauen, welches sie dem Volkslehrer, als solchem, schuldig sind, denn dieses sind allgemeine Pflichten; sondern von einer Achtung, die sie überhaupt für den Gelehrten, und Künstler, auch ausserhalb ihres Amtes, als für *höher gebildete Menschen* haben sollen. Diese Achtung besteht nun nicht etwa in äusserlichen Ehrenbezeugungen, oder in einem stummen, und sklavischen Respecte, sondern in der Voraussetzung, dass diese Männer mehr verstehen, und weiter sehen, als sie selbst, und dass ihrem Rathe, und ihren Vorschlägen zur Verbesserung dieses oder jenes Verfahrens, der Erwerbzweige, des häuslichen Lebens, der Erziehung u. s. w. wohl Wahrheit und Einsicht zu Grunde liegen möge; nicht in einem blinden Glauben, oder stummen Gehorsam, den sie nicht schuldig sind; sondern nur in der blossen Aufmerksamkeit, und vorläufigen Annahme, dass diese Vorschläge

ge wohl vernünftig seyn könnten, und ihrer weitern Prüfung würdig seyen — Kurz: es ist, nur nicht ganz in demselben Grade, dieselbe Stimmung, von welcher wir eben gezeigt haben, daſs sie erwachsenen Kindern gegen ihre Eltern zukomme. — Diese Ehrerbietigkeit hängt ab von freier Überlegung, und Reflexion, und man kann sie sonach, zwar nicht unmittelbar, wohl aber das Nachdenken, wodurch sie befördert wird, zur Pflicht machen. — Es ist ohne weiteres einleuchtend, daſs, wenn die niedern Klassen alle Vorschläge zur Verbesserung, die von den höhern an sie kommen, ohne weiteres von der Hand weisen, die erstern nie weiter fortrücken werden.

Doch ist wohl zu bedenken, daſs diese Ehrerbietigkeit fast lediglich nur durch die eigne Schuld der höhern Klassen ihnen versagt wird; und daſs sie gröſstentheils von der Achtung abhängt, welche diese selbst jenen bezeigen. — Man respektive ihre Freiheit: denn zu befehlen hat man ihnen doch nichts, wenn man nicht, und in wiefern man nicht ihre Obrigkeit ist; sondern nur zu rathen. Man zeige Achtung für ihr Geschäfft, und lasse es an sich merken, daſs man die Würde desselben kennt. Will man auf sie wirken, so lasse man sich herab zu ihnen. Es giebt keine zwecklosere Eitelkeit, als die, vor Ungelehrten gelehrt scheinen zu wollen. Sie wissen das nicht zu schätzen. — Die Regel des Umgangs mit ihnen — welche zugleich die alles populären Vortrags ist — ist die: man gehe nur nicht von Principien aus, diese verstehen sie nicht, und können dem Gedankengange nicht folgen, sondern führe alles, was

man

man ihnen zu sagen hat, so gut es möglich ist, auf ihre eigne Erfahrung zurück.

Überhaupt das richtige Verhältniſs zwischen höhern und niedern Klassen, die zweckmäſsige Wechselwirkung beider, ist die wahre Grundstütze, auf welcher die Verbesserung des Menschengeschlechts beruht. Die höheren sind der Geist des Einen groſsen Ganzen der Menschheit; die Niedern die Gliedmaſsen desselben; die ersten das denkende und entwerfende, die letzten das ausführende. Derjenige Leib ist gesund, in welchem unmittelbar auf die Bestimmung des Willens jede Bewegung ungehindert erfolgt; und er bleibt gesund, in wiefern der Verstand fortdauernd die gleiche Sorgfalt für die Erhaltung aller Glieder trägt. So in der Gemeine der Menschen. Ist nur dieses Verhältniſs, wie es seyn soll, so stellt zwischen den übrigen Ständen sehr bald von selbst das richtige Verhältniſs sich ein. Wenn die niedern Stände in ihrer Bildung gehörig fortschreiten — und sie schreiten fort, wenn sie auf den Rath der Höhern merken — so sieht der Staatsmann nicht mehr herab auf den Gelehrten, als auf einen müſsigen Träumer, indem er selbst durch den Gang der Zeiten getrieben wird, die Ideen des letztern zu realisiren, und sie in der Erfahrung immer bestätigt findet; und auch er wird nicht mehr von ihm verachtet, als ein gedankenloser Empiriker. Dann liegen auch der Gelehrte, und der sogenannte Geistliche nicht mehr im Streite in mehrern, oft in einer und derselben Person, weil der gemeine Mann stäts fähiger wird, mit der Kultur des Zeitalters fortzugehen.

Kaum

Kaum könnte ich dieses Buch mit etwas zweckmäſsigerm schlieſsen, als mit der Aufzeigung des Hauptpunktes, auf welchem die Verbesserung unsers Geschlechts, als der Endzweck aller Sittenlehre, beruht.

Von gegenwärtiger *Sittenlehre* ist der Laden-Preis 1 Rthl. 21 gr.

Der Subscriptions-Preis war 1 Rthlr. 8 gr. Conventionsgeld.

Jena, gedruckt bei Etzdorf u. Comp.

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Fichte, Johann Gottlieb, / Gabler, Christian Ernst, / Etzdorf, Gottlob.

Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre

Jena und Leipzig 1798

Coburg, Landesbibliothek -- B II 7
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11916120-7